

古典文獻研究輯刊

潘美月・杜潔祥 主編

花木蘭文化出版社 出版





古典文獻研究輯刊

三　編

潘美月・杜潔祥 主編

第10冊

劉寶楠《論語正義》研究

楊　菁　著

國家圖書館出版品預行編目資料

劉寶楠《論語正義》研究／楊菁著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2006〔民 95〕

序 2+ 目 2+202 面：19×26 公分
（古典文獻研究輯刊 三編；第 10 冊）
ISBN：978-986-7128-45-4（精裝）
ISBN：986-7128-45-1（精裝）
1. 論語 – 註釋 – 研究與考訂
121.222 95015376



古典文獻研究輯刊 ISBN：978-986-7128-45-4

三 編 第十九冊 ISBN：986-7128-45-1

劉寶楠《論語正義》研究

作 者 楊 菁
主 編 潘美月 杜潔祥
企劃出版 北京大學文化資源研究中心
出 版 花木蘭文化出版社
發 行 所 花木蘭文化出版社
發 行 人 高小娟
聯絡地址 台北縣永和市中正路五九五號七樓之三
電話：02-2923-1455／傳眞：02-2923-1452
電子信箱 sut81518@ms59.hinet.net
初 版 2006 年 9 月
定 價 三編 30 冊（精裝）新台幣 46,500 元

版權所有・請勿翻印

劉寶楠《論語正義》研究

楊　菁 著

作者簡介

楊菁，臺灣省臺中縣人，畢業於東吳大學中國文學研究所博士班，曾任教東吳大學、萬能科技大學，現為國立彰化師範大學國文學系助教授。著作有專書：《劉寶楠論語正義研究》、《李光地與清初理學》；單篇論文：〈劉寶楠《論語正義》的注疏方法及其特色〉、〈論《朱子全書》與《性理精義》之編纂特色〉、〈張伯行對程朱理學的傳布及其影響〉、〈朱澤澐的朱子學〉、〈乾嘉學者治《論語》之成果〉等；譯作有《論語思想史》（合譯）；點校有《翼教叢編》等。

提　要

《論語正義》為清代劉寶楠所著，其子劉恭冕續成，是父子二代歷時三十八年完成的鉅作。此書蒐集漢魏舊疏及唐宋以來的注疏要義，並博採有清一代考據學的成就，可謂清中葉以前《論語》注疏的總結。此書除了總結歷代注疏的成果，其義理疏解，亦反映了清代中期以前的思想大勢。全書博綜群說，考證精祥，是清代治《論語》的集大成之作。

本書乃就《論語正義》一書進行研究，研究內容包括《論語正義》成書的學術背景、《論語正義》的作者及成書經過、《論語正義》的注疏體例、思想內涵及價值與缺失等，是國內第一部對《論語正義》進行研究的專書。

自 序

《論語正義》乃清劉寶楠所著，其子劉恭冕續成，成書於清同治五年。

清代學術在清初大儒顧炎武、王夫之、黃宗羲等人的帶領下，興起一股以經世致用為目的的務實學風，其意在反對明代心學發展至末流所產生的空談心性、空疏不實的弊病，轉以考究經書中治國興民之道，以期應用於世，拯救世道人心及救亡圖存。此一重實務、重經驗、重學習的精神，可謂貫徹有清一朝的治學態度，無論是清初強調的經世致用、清中葉大興的考據學、晚清的公羊學派，以及清末的變革思想等，皆與此一精神有密切關連。《論語正義》成書於清中葉，上承乾嘉考據學的影響，又值揚州學派活躍之際，故此書既具考據學者重考證、重實證的風格，又秉承了揚州學派通變、開放的治學特色，在考據及資料的彙整上，總結了清中葉以前《論語》注疏的成果，是一集大成之作；在思想上，又反映了清代學術思想的特色，呼應著時代精神，是清代《論語》學著作的重要代表作。

《論語正義》於注疏上考證、辨析皆極詳盡，是一集歷代注疏大成之作，此書在思想義理上，結合了《易傳》、《中庸》、《大學》等儒家重要著作，構成了一套天人、性命的理論型態，又反映了清中期的思想大勢，與時代的學風契合，且呈現了匯納眾說，不泥於一曲之見的開放精神，其價值是值得肯定的。

本書之撰述，乃欲藉由此一《論語》注本之研究，進而契入歷代學術之演變，及儒家學說之嬗遞，冀以深入了解中國文化之深層結構，以觀古之變，究今之所需，雖因學力之所限，於此論文之撰述，猶有未盡周延完備之處，然猶期許以此一鎖鑰，開啓學問之門，洞見智慧之光，此為筆者努力不懈之目標。

本論文承蒙指導教授劉師文起、口試教授林師慶彰、夏師長樸予以指正，特為誌謝。諸位師長勤謹治學之精神，足堪為末學繼踵追隨，亦祈諸前賢達德，予以賜正指教。

甲戌年端午　楊菁序於溪城

目錄

自　序
第一章　緒　論……1
第一節　導　言……1
第二節　歷代《論語》學概述……3
第二章　劉氏注疏的學術背景……23
第一節　乾嘉考據學概述……23
第二節　揚州學派概述……31
第三章　《論語正義》的作者及其成書……39
第一節　作者生平及其著作……39
第二節　《論語正義》的撰述動機……44
第三節　《論語正義》的成書經過……50
第四節　《論語正義》的刊刻及版本……52
第四章　《論語正義》的注疏體例……55
第一節　章節的編次……55
第二節　注疏的體例……58
第三節　注疏的方式……65
第五章　《論語正義》的思想內涵……83
第一節　導　論……84
第二節　《論語正義》闡發孔門要義－成己成物之道……92
第三節　《論語正義》疏釋孔子之性與天道思想……99
第四節　《論語正義》論仁與聖……112
第五節　《論語正義》論學的重要……119
第六節　《論語正義》論禮的意義……121
第七節　餘　論……123
第六章　《論語正義》的價值與缺失……127
第一節　《論語正義》的價值……127
第二節　《論語正義》的缺失……138
第七章　結　論……145
附錄一：《論語正義》兼採眾說之例……149
附錄二：《論語正義》考辨《齊》、《古》、《魯》三家之例……157
附錄三：《論語正義》以歷史眼光釋經之例……167
附錄四：《論語正義》疏釋精當之例……171
附錄五：《論語正義》疏義不當之例……191
參考書目……195

第一章　緒　論

第一節　導　言

儒家思想對中國的學術文化，一直居於主導地位，且對本國乃至鄰近各國的學術及文化都有極深影響，而在經歷西方文化的衝擊洗禮後，傳統文化的再延續、再創造，一直是現代學者所關注的重要課題，筆者數年來在中國傳統文學、思想的薰習涵泳之下，既深慕中國學術文化之豐富精采，愈深研其間，愈讚歎其宗廟之美、百官之富，然時於廿世紀文明發展的高峰，各種學說新知競出，而所謂的「傳統」，於此時亦經歷著前所未有的考驗，此一考驗，亦或意味著另一次的蛻變轉折，觀現今種種有關探討儒學之現代化，或會通中國傳統思想與西方思想之學問者，無論是傳承，抑或轉化創新，其對於文化的承續，皆有深厚自許，且其更迫切之感，毋寧是創造一更切用於社會人心的理論型態，以作爲政治、社會及道德人心的指導原則，使人類生存的社會更臻完美。

理想的完成必須經過披荊斬棘的艱辛歷程，筆者因自身學力尚不足，故在學習過程中，選擇儒家思想作爲契入學術文化的第一步，然而儒家文化又何其浩瀚無窮，故又先以代表孔子言行思想的《論語》一書爲研究對象。歷來研究《論語》的著述甚多，其中較爲人肯定的注疏本有何晏的《論語集解》、皇侃的《論語義疏》、邢昺的《論語注疏》、朱熹的《論語集注》及劉寶楠的《論語正義》，其中除了劉寶楠的《論語正義》尚無專書研究外，其餘諸書皆有研究之作。《論語正義》是清代的作品，一般學者又將之列於考據一派，以爲除了訓詁考證外，無甚可觀，此一觀念，蓋襲自世人對乾嘉考據學之批評非難。然殊不知考據之於中國學術研究，乃爲一重要治學方法，凡欲達一研究目的，方法的運用是不可輕忽的，而清世因考據學的大興，

故能對散佚、脫落、疑義不明的古籍作全面的校勘、輯佚及考訂的工作，其對古史料的保存貢獻甚大，亦提供後學在研究取材上極大的方便，故其重要性自有值得肯定之處，且《論語正義》雖亦是考據風氣影響下的產物，然並非僅於字句名物的考訂，其在思想義理的闡發上，亦明顯地呈現了清代在面對客觀時代環境的變遷，及學術內在理路之反理學、修正理學的路上，表現出思想理論上的轉變，其所反映出的思想型態，亦可代表清代思想潮流之一，此一潮流對當時的學術文化具有其影響性，且若以一宏觀的歷史觀點視之，其在儒學的演變過程中，自亦呈現其特有的風貌與意義，實不容輕忽。

《論語正義》一書之研究，今人已有零散之單篇論文，如楊向奎著〈劉寶楠的論語正義〉，刊正《正義》的歧義，並比較《正義》與朱《注》，辨明樸學與理學解釋之優劣。陳鴻森著〈劉氏論語正義成書考〉，考證了《正義》成書的因緣及其正確成書時間；又著〈劉氏論語正義參正〉，對《正義》中釋義不妥者，多所辨正，甚爲詳盡。封恆著〈劉寶楠論語正義之特性〉、李紹戶著〈劉寶楠論語正義評述〉等，也對《正義》作了大略的評述，然以上諸文尚未能對《論語正義》作全面的歸納整理，且諸篇對《正義》所表達的思想內涵及其時代意義，亦略而不談，此爲一大缺憾，故本論文繼以上諸人的研究成果，將作更全面且深入的研究。

對於此一清代的《論語》注疏本，本論文所要探討的，除此書本身之內容、特色外，並將其置於一歷史發展的脈絡中審察，以觀此書注疏方法之特色及其思想義理在學術史上的傳承與創新，藉此突顯此書具時代意義的風貌與價值，故本論文第一章除本節之導言外，第二節將探討歷代《論語》學發展之概況，介紹由漢至清《論語》學的發展情形，及歷代所表現的不同學術風格，以作爲考察比較之用。第二章進入清代學術背景的探討，由乾嘉考據學的興起、治學方法及考據學的侷限談起，至揚州學派的學風轉變，以明《正義》一書受到清代學術大勢之影響狀況。第三章介紹《正義》之作者劉寶楠及其續成者劉恭冕，以及本書的撰述動機、成書經過、版本等。第四章進入原書的探討，析論其注疏體例、注疏方法等。第五章闡述《正義》一書的思想內涵，先略述戴震及揚州學派諸人的思想概要，再詳論《正義》闡發的思想義理及其與同時代思想的契合與呼應。第六章則評述《正義》在疏義及思想上的價值與成就，並檢討其缺失。第七章結論，對於全文作一總結論述。

傳統的承續與創新，皆非一蹴可幾之事，其所涉及的層面之廣大，亦非能以一曲之見限制之。清世經世致用之學的推動與貫徹，意味著知識分子對改造客觀環境，建立理想政治社會制度的迫切感，晚清公羊學的繼起，亦此一理想的實踐，而度越過近代中國政治社會的變革、思想人心的轉變，跨進現代社會，每一個革新時代都

孕育了不同於以往的思維型態，也使普遍存在的永恆眞理，在時代的淬礪考驗中，刮垢磨光，益發彰顯其價值，故筆者於此一區區學術論文的撰述過程中，持以學習精進之心，冀能闡發故學之幽微，益期以立足於古，反觀於今，既誠惶恐，又不敢妄自菲薄。

第二節　歷代《論語》學概述

《論語》這部典籍，自孔子以後，歷代注釋其經文，闡發其義理者極多，皆記載於歷代史志、補志及書目中。1989 年，國立政治大學研究生王鵬凱著有《歷代論語著述綜錄》，將漢代至清代的《論語》著作，仿《漢志》體例，製成一目錄，並考述其源流；1992 年，私立逢甲大學研究生張清泉又據傅武光《四書學考》、王鵬凱《歷代論語著述綜錄》爲藍本，並參考國立編譯館《四書》編輯委員會所編《四書註解存目及存書目錄》，作成《清代論語學》，於書目之搜羅用心甚多，本節僅略述歷代《論語》學的概況，以明《論語》學在各朝代的研究狀況及其學術風貌，資料參見王鵬凱書有關《論語》學的源流演變的部分。

一、漢代的《論語》學

漢代《論語》的傳布因其所傳地域不同及今古文體的區別，故有齊、魯、古三《論》之分，皇侃《論語義疏・序》引劉向《別錄》云：

> 魯人所學，謂之《魯論》；齊人所學，謂之《齊論》；合壁所得，謂之《古論》〔註 1〕。

《漢書・藝文志》（以下簡稱《漢志》）亦稱《論語》「漢興有《齊》、《魯》之說」〔註 2〕。

《齊》、《魯》、《古》三家的區別有今、古文之別，馬宗霍《中國經學史》稱「《齊》、《魯》之別，初始皆由字音，亦猶古、今文之由於字體也，其後由字音之異而衍爲異說。」〔註 3〕，除了今、古文之別外，三家於篇數、篇次、文字等方面，也都有異。《漢志》云：「《論語》古二十一篇」，班固自注：「出孔子壁中，兩〈子張〉。」顏注引如淳曰：「分〈堯曰篇〉後，子張問『何如可以從政』已下爲篇，名曰從政。」

〔註 1〕（梁）皇侃，《論語集解義疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本），頁 336 下。

〔註 2〕《前漢書藝文志》（北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》本），頁 16。

〔註 3〕參見馬宗霍，《中國經學史》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 2 月），頁 38。

何晏《論語集解・序》云：「《齊論》有〈問王〉、〈知道〉，多於《魯論》二篇；《古論》亦無此二篇，分〈堯曰〉下章『子張問』以爲一篇，有兩〈子張〉，凡二十一篇。篇次不與《齊》、《魯》同。」皇侃《論語義疏・序》云：「《古論》分〈堯曰〉下章『子張問』更爲一篇，合二十一篇：篇次以〈鄉黨〉爲第二篇，〈雍也〉爲第三篇，內倒錯，不可具說。」《經典釋文序錄》引桓譚《新論》：「文異者四百餘字。」又稱：「《古論語》者，出自孔氏壁中，凡二十一篇，有兩〈子張〉，篇次不與《齊》、《魯》相同。」三家區別可歸納如下：

篇數方面：

《齊論》　二十二篇：多〈問王〉〔註4〕、〈知道〉二篇

《魯論》　二十篇：合〈堯曰〉下章「子張問」爲一，與今所見本同。

《古論》　二十一篇：分〈堯曰〉下章「子張問」以爲一篇，有兩〈子張〉。

篇次方面

《齊論》、《魯論》　與今所見本同。

《古論》　以〈鄉黨〉爲第二篇，〈雍也〉爲第三篇，內倒錯，不可具說。

文字方面

《魯論》　多用假借字。

《齊論》　多用本字，文異者四百餘字。

在兩漢經學注重師法、家法的風氣下，《齊》、《魯》、《古》三家亦各有傳承，有

〔註4〕《前漢書藝文志》：「《論語》《齊》二十二篇，多〈問王〉、〈知道〉。」如淳曰：「〈問王〉、〈知道〉皆篇名也。」（頁15）《論語集解・序》亦云：「《齊論》有〈問王〉、〈知道〉，多於《魯論》二篇，《古論》亦無此二篇。」（頁338上）晁公武《郡齋讀書志》曰：「詳其名，是必論內聖之道，外王之業。」（臺北：臺灣商務印書館，1978年，頁78頁）劉氏《論語正義》曰：「朱氏彝尊《經義考》，斥晁說爲附會。謂今《逸論語》，見於《說文》，《初學記》、《文選注》、《太平御覽》等書，其詮「玉』之屬特詳。竊疑《齊論》所逸二篇，其一乃〈問玉〉，非〈問王〉也。考之篆文，三畫正均者爲『王」。中畫近上者爲『玉』，初無大異，因譌「玉」爲『王』耳。王伯厚亦云：〈問王〉疑即〈問玉〉。亶其然乎。案《說文》引《逸論語》：『玉粲之璱兮，其瑮猛也。如玉之瑩』。段氏玉裁《注》云：『張禹《魯論》所無，則謂之《逸論語》。如十七篇之外爲《逸禮》，二十九篇之外爲《逸尚書》也。』其《初學記》所引「璠璵」，魯之寶玉也。孔子曰：『美哉璠璵，遠而望之煥若也；近而視之瑟若也。一則理勝，一則孚勝。』又《初學記》及《御覽》所引：『玉十謂之區，治玉謂之琢，又謂之雕。瑳，玉色鮮白也。瑩，玉色也。瑛，玉光也。瓊，赤玉也。璿瑾瑜，美玉也。璘，三采玉也。玲、瓏、瑲、瑣、瑝，玉聲也。璥，玉佩也。瑱，充耳也。璪，玉飾以水藻也。』凡所詮『玉』之辭，與《說文》所引《逸論語》文全不類，朱氏不當並數之，今《家語》亦有〈問玉篇〉，當是依用《論語》篇名，然則〈問王〉之爲〈問玉〉，其說信不誣也。」（《論語正義》，頁778）是《正義》以爲〈問王〉當爲〈問玉〉。

關《齊論》的傳承，《漢志》云：「傳《齊論》者昌邑中尉王吉，少府宋畸，御史大夫貢禹，尚書令五鹿充宗，膠東庸生，唯王陽名家。」〔註5〕何晏《論語集解・序》云：「瑯邪王卿及膠東庸生，昌邑中尉王吉，皆以教授之。」〔註6〕較《漢志》所言多出王卿一家。皇侃《論語義疏・序》、《經典釋文序錄》所言傳《齊論》者，亦此六家。

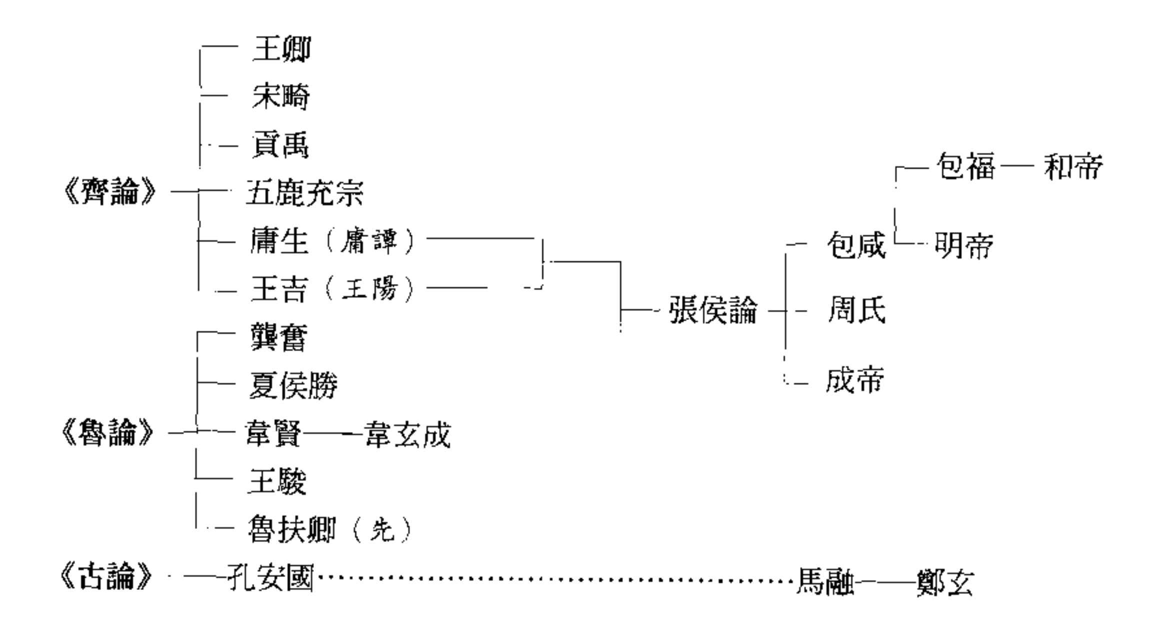
有關《魯論》的傳承，《漢志》云：「傳《魯論語》者，常山都尉龔奮，長信少府夏侯勝、丞相韋賢、魯扶卿、前將軍蕭望之、安昌侯張禹，皆名家。張氏最後，而行於世。」〔註7〕〈夏侯勝傳〉云：「勝傳從兄子建」〔註8〕；〈蕭望之傳〉云：「又從夏侯勝問《論語》」〔註9〕；可知夏侯勝傳夏侯建及蕭望之。《漢書・韋玄成傳》云：「少好學，修父（韋賢）業」〔註10〕，是韋賢傳其子玄成。又〈張禹傳〉云：「禹先事王陽，後從庸生」〔註11〕，皇侃《論語義疏・序》引《別錄》謂「晚有安昌侯張禹，就建（夏侯建）學《魯論》，兼講《齊》說，擇善而從之」〔註12〕，故知到了張禹已雜糅《齊》、《魯》二家之說，時號曰《張侯論》。《經典釋文》又曰：「禹以《論》授成帝」〔註13〕，《隋志》曰：「周氏、包氏（咸）爲之章句」〔註14〕，《後漢書・儒林傳》又云包咸「建武中入授皇太子（明帝劉莊）《論語》，又爲章句」〔註15〕，其「子福，拜郎中，亦以《論語》入授和帝」〔註16〕。

至於《古論》之傳承，何晏《論語集解・序》云：「《古論》唯博士孔安國爲之訓解，而世不傳。至順帝之時，南郡太守馬融亦爲之訓說。」〔註17〕《經典釋文序錄》亦言：「《古論語》者，出自孔氏壁中，凡二十一篇，有兩〈子張〉，篇次不與齊、

〔註5〕《前漢書藝文志》，頁16。
〔註6〕（魏）何晏撰，（梁）皇侃集解，《論語集解義疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），頁338上。
〔註7〕《前漢書藝文志》，頁16。
〔註8〕《漢書》卷86，〈儒林傳〉第58，頁3604。
〔註9〕《漢書》卷78，〈蕭望之傳〉第48，頁3271。
〔註10〕《漢書》卷73，〈韋賢傳〉第43，頁3108。
〔註11〕《漢書》卷81，〈匡張孔馬傳〉第51，頁3352。
〔註12〕（梁）皇侃，《論語集解義疏》，影印文淵閣《四庫全書》本，頁336下。
〔註13〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏，《經典釋文序錄疏證》（臺北：新文豐出版社，1975年），頁107右葉。
〔註14〕《隋書》卷32，〈經籍志〉第27，頁939。
〔註15〕《後漢書》卷79下，〈儒林列傳〉第69下，頁2570。
〔註16〕同上。
〔註17〕（魏）何晏撰、（梁）皇侃集解，《論語集解義疏》，頁338下。

魯《論》同。孔安國爲傳，後漢馬融亦注之。」〔註18〕故知《古論》之傳，有孔安國之傳、馬融之注，到了東漢，馬融的弟子鄭玄，則將三《論》合而爲一。何晏《論語集解・序》曰：「漢末，大司農鄭玄，就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》爲之注。」〔註19〕《經典釋文序錄》云：「號曰《張侯論》，最後而行於漢世。禹以《論》授成帝。後漢包咸、周氏，並爲章句，列於學官。鄭玄就《魯論》張、包、周之篇章，考之《齊》、《古》，爲之注焉。……鄭玄注十卷。」〔註20〕鄭玄結合了《齊》、《魯》、《古》三家爲之注，從此三家之原貌已難探究。

有關三家之傳承，表解如下：〔註21〕



《論語》曾於漢孝文帝時列爲學官，趙岐《孟子題辭》云：

> 孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士。〔註22〕

〔註18〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏，《經典釋文序錄疏證》，頁107右葉。

〔註19〕（魏）何晏撰、（梁）皇侃集解，《論語集解義疏》，頁338下。

〔註20〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏，《經典釋文序錄疏證》，頁107左葉－109左葉。

〔註21〕此表參見王鵬凱著，《歷代論語著述綜錄》（臺北：國立政治大學中國文學研究所，1989年），頁25。

〔註22〕（漢）趙岐注，《孟子注疏》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），頁12上。

武帝時罷傳記博士，獨立五經，然漢儒無不學《論語》，《經典釋文序錄》云：

蓋《孝經》、《論語》，漢人所通習。有受《孝經》、《論語》而不受一經者，無受一經，而不先受《孝經》、《論語》者。〔註 23〕

可見《論語》、《孝經》爲當時學者所重。王國維亦有此說：

至《論語》、《孝經》，則以受經與不受經者皆誦習之，不宜限於博士而罷之者也。劉向父子作《七略》，六藝一百三家，於《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》之後，附以《論語》、《孝經》、小學三目。六藝與此三者，皆漢時學校誦習之書，以後世之制明之，小學諸書者，漢小學之科目；《論語》、《孝經》者，漢中學之科目；而六藝則大學之科目也。武帝罷傳記博士，專立五經，乃除中學科目於大學之中，非遂廢中小學也。〔註 24〕

靈帝熹平四年所頒刻的石經，所刻七經中，《論語》亦在其中，是《論語》第一次有標準本，然而後經破壞，殘缺甚多。

二、魏晉南北朝的《論語》學

魏晉時期，因玄學風氣的盛行，解經之風已與兩漢迥異。何晏、王弼開以玄學釋經之風，顧炎武《日知錄》曰：

是以講明六藝，鄭王是集漢宋之宗；演說老莊，王何爲開晉之始。〔註 25〕

經此風氣一開，當時學者在談玄論道時，也往往援道入儒，陳澧《東塾讀書記》云：

何注始有玄虛之語，如子曰志於道，注云道不可體，故志之而已。回也其庶乎屢空，注云，一曰空猶虛中也。自是以後，玄談競起。〔註 26〕

魏晉許多重要的玄學家，都有《論語》方面的著作，如王弼有《論語釋疑》、何晏有《論語集解》、郭象有《論語體略》、《論語隱》、孫綽有《論語集解》、王濛有《論語義》、庾亮有《論語君子無所爭》等，其中以何晏所作《論語集解》，收集各家精華，最具代表性。

到了晉室南遷，遂成南北朝不同的政治勢力，兩邊的經學發展狀況也不盡相同，大抵來說，北方說經尊鄭玄，南方則宗何晏；南朝說經雜有玄理，北朝則尚樸實；且北朝君王較爲重視經學的提倡〔註 27〕，因此，在《論語》方面，北方宗鄭玄之注，

〔註 23〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏證，《經典釋文序錄疏證》，頁 108 左葉。

〔註 24〕（清）王國維，《觀堂集林》（臺北：世界書局，1961 年 3 月），卷 4，頁 179。

〔註 25〕（清）顧炎武，《日知錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷 13，〈正始〉，頁 683 上一下。

〔註 26〕（清）陳澧，《東塾讀書記》（臺北：中華書局，1965 年，《四部備要》本），頁 14 左。

〔註 27〕關於南北經學的比較，詳見李威熊著，《中國經學發展史論》（臺北：文史哲出版社，

南方則以何晏注為主，《隋書・經籍志》云：

> 梁、陳之時，唯鄭玄、何晏立於國學，而鄭氏甚微。周、齊，鄭學獨立。至隋，何、鄭並行，鄭氏盛於人間。〔註28〕

即說明了南北經學流傳的情形。至於南北朝《論語》的著述，簡博賢《今存南北朝經學遺籍考》將其分為二類〔註29〕：

（一）《論語》玄說之風尚

如釋慧琳著《論語說》，是為儒釋雙修之人；沈驎士著《論語訓注》，馬國翰《玉函山房輯佚・沈氏輯本・序》言其：「其說亦涉玄宗，而文章清俊可喜。」〔註30〕；顧歡有《論語注》，馬氏輯本〈序〉稱其：「語涉沖玄，聃周餘緒，……然清辨滔滔，其味雋永。」〔註31〕；皇侃的《論語義疏》，亦語涉清玄；太史叔明《論語集解》，馬氏輯本〈序〉稱：「語涉沖虛，出入釋氏，與王弼、郭象二家相近。聽從者眾，亦當代風趨然也。」〔註32〕；褚仲都《論語義疏》，亦為何晏遺緒。

（二）魏晉玄風下之樸學

如顏延之《論語說》，馬氏輯本稱：「覽是篇者，應嘆江左之士，說經鏘鏘，非徒以錯彩鏤金，齊名康樂已也。」〔註33〕；梁武帝《論語注》，簡博賢稱其「頗存漢儒古義，史謂武帝洞達儒玄，似尚玄風矣。然說經多見樸質，語皆有據，亦可貴也。」〔註34〕

南北朝時期，佛教頗為盛行，受到佛教說經注經的影響，因此有所謂義疏之學的產生〔註35〕，其中以皇侃的《論語義疏》，是現存最完整的義疏作品，此書當中，甚多引用佛教名詞及佛教思想來解釋這部儒家經典的，以佛釋儒，也是這時期經學的特色之一。

1988年12月），頁238～240。

〔註28〕《隋書》卷32，〈經籍志〉第27，頁939。

〔註29〕參見簡博賢著，《今存南北朝經學遺籍考》（臺北：黎明文化出版社，1975年2月），頁229～263。

〔註30〕（清）馬國翰，《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社，1967年6月），頁1740。

〔註31〕同上，頁1743。

〔註32〕同上，頁1746。

〔註33〕同上，頁1737。

〔註34〕簡博賢，《今存南北朝經學遺籍考》，頁252。

〔註35〕關於義疏之學的興起，有認為受佛教說經影響者，如梁啟超著〈翻譯文學與佛典〉（《飲冰室專集》卷55），牟潤孫著《論儒釋兩家之講經與義疏》，皆有此主張。亦有認為義疏之學乃承自漢章句之學而來，如戴君仁《梅園論學續集》中有此主張。

三、隋唐五代的《論語》學

隋代因國祚過短，故經學並無太大成就，只能算是過渡期。《論語》注疏方面，有張沖的《論語義疏》、徐孝克的《論語講疏文句義》、劉炫的《論語章句》等，著述今多亡佚而難考。

唐代經學乃上承南北朝，以正義、義疏之學爲主流，當時的明經考試，除了要通《五經》外，且須兼通《孝經》與《論語》〔註36〕，《論語》採鄭玄、何晏兩家注〔註37〕。然而科舉考試雖取鄭、何兩家注，在經學上仍承隋以來之風，以南學爲盛，陸德明《經典釋文序錄》云：

（何晏）爲《集解》，正始中上之，盛行於世，今以爲主。〔註38〕

文宗開成年間刻石經，《論語》以何晏集解本爲主，亦可見唐代所流行的本子乃是以南學的《集解》本爲主。至於鄭玄《注》，在唐人注疏及類書中，早如孔穎達的《五經正義》、歐陽詢的《藝文類聚》、虞世南的《北堂書鈔》等書，晚至開元年間的《大唐開元占經》、徐堅《初學記》等，都有徵引，惜因安史亂起，鄭玄《注》因戰亂而亡佚〔註39〕。

唐代在治經上，因前人成就甚大，難於突破，且明經考試，侷限於一家之言，而士人又趨於利祿之途，故經學並不昌盛。初唐時有陸德明撰《論語音義》、賈公彥撰《論語疏》、王勃撰《次論語》，此後從事於《論語》箋注的便不多。在當時群經大一統的主流下，也有不守舊說者，如《新唐書》記載：

大曆時，助、匡、質以《春秋》，施士匄以《詩》，仲子陵、袁彝、韋彤、韋茝以《禮》，蔡廣成以《易》，強蒙以《論語》，皆自名其學。〔註40〕

唐代大曆時期如強蒙這些學者，雖能自出機杼，不從舊說，然並未造成風氣，直到中唐憲宗時，韓愈、李翺作《論語筆解》，以意說經，開宋儒以義理解經的先河，劉師培說：

唐韓愈、李翺作《論語筆解》，附會穿鑿，緣詞生訓，遂開北宋說經之先。〔註41〕

〔註36〕見《唐六典》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷2，「吏部員外郎」條記載，頁22下。

〔註37〕見《唐六典》，卷21，「國子祭酒司業」條記載，頁199下。

〔註38〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏證，《經典釋文序錄疏證》，頁109右葉。

〔註39〕參見鄭靜若著：〈兩漢論語學與論語鄭氏注〉（《中華文化復興月刊》，第10卷第5期），頁25～39。

〔註40〕《新唐書》卷200，〈儒學下・啖助〉第125，頁5707。

〔註41〕劉師培，《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年），頁2362上一下。

又云：

> 即韓愈、李翱，亦作《論語筆解》，緣詞生訓，曲說日繁，此皆以己意說經之書也。蓋正義之失，在于信古過篤；惟信古過篤，故與之相反者，即以蔑古逞奇。故唐人說經之穿鑿，不可謂非孔氏《正義》之反動力也。〔註42〕

韓、李於《筆解》中，能不拘泥於文字，但求要旨，且排斥舊注，時有新解，因此也產生了以己意說經之弊，然其勇於排拒陳言，發揮大義的作法與精神，在當時可視爲對孔穎達《五經正義》的反動，也開啓了宋儒以義理說經之門，而其引用老莊語及佛家語，也反映了傳統儒家在佛教的衝擊挑戰下，欲在其內部尋求調適之道，而產生的會通儒、釋、道的作法，其會通雖多齟齬牴牾之處，然其所代表的新精神是值得重視的。

又，唐開成年間有唐石經的刊刻，《論語》亦在刊刻之列。

四、兩宋的《論語》學

宋初經學，大都遵循唐代的風氣，馬宗霍稱宋初經學：

> 惟是因襲雷同，即不出唐人正義之範，則宋初經學，猶是唐學，不得謂之宋學。〔註43〕

宋眞宗時，邢昺修《論語正義》，改定舊疏，對於其後理學的興起，具有啓發之功〔註44〕，《四庫全書總目提要》稱其：

> 其書大抵翦皇氏之枝蔓而稍傳以義理，漢學、宋學，茲其轉關。〔註45〕

故知邢昺之疏，注重章句訓詁名物，對於皇侃疏語涉清玄之處，加以翦裁枝蕪，並傳以義理，是漢學、宋學的轉關之作。

宋神宗時，王安石改明經的帖經之試爲默義，意即以經義策論代替記誦注疏，並刊定《三經新義》，用以取士，此一作法，已擺脫漢唐舊疏的陳套，別具新義，且士人能發策縱論，而不泥於背誦死記，更有助於義理的引申與發揮，故《翁注困學記聞》云：

〔註42〕同上，頁110。

〔註43〕馬宗霍，《中國經學史》，頁110。

〔註44〕邢昺《疏》中若干義理的疏釋，爲後來理學家所承，故說其對理學的興起具有啓發之功，見蔡娟穎著，《論語邢昺疏研究》，（臺北：國立師範大學國文研究所碩士論文，1990年5月）。

〔註45〕《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年3月），卷35，〈四書類一〉，頁919。

自漢儒至於慶曆間，談經者守訓詁而不鑿。《七經小傳》出而稍尚新奇矣。至《三經新義》行，視漢儒之學若土梗。〔註46〕

王安石及其子弟王雱、呂惠卿、鄒浩、陳祥道，皆有《論語》方面的著作，今僅存陳祥道的《論語全解》傳世。王安石曾作《字說》，其子弟多引此書爲訓詁，並雜以《莊子》之文，全祖望〈正字陳先生祥道〉云：

荊公嘗自解《論語》，其子雱又衍之，而成於祥道。長樂陳氏兄弟，深于禮樂，至今推之，乃其得荊公之傳，則獨在《論語》。……諸家爲荊公之學者，多遷於《字說》，祥道疵纇獨寡，爲可喜也。況荊公父子之《論語》不傳，而是書獨存，亦已幸矣。〔註47〕

王學獨行於世六十年〔註48〕，於宋室南渡後才逐漸不被重視，也因政治因素使然，在當時保守學者攻詰新法時，連帶批評解經之新義，故造成王學著作之亡佚。

在反對王安石的聲浪中，西蜀的蘇氏一門尤爲有力，全祖望言：

《三經新義》累數十年而始廢，而西蜀學亦遂爲敵國。〔註49〕

蘇軾、蘇轍及蘇軾弟子曾鞏皆有《論語》方面的著作，今僅存蘇轍的《論語拾遺》，《四庫全書總目提要》評爲「頗涉禪理」〔註50〕，知其《論語》之作亦受佛學影響。

其後理學盛行，程朱及其門人多有《論語》方面的著作，朱熹於〈書臨漳所刊四子書後〉言：

河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之言，然後及乎六經。蓋其難易、遠近、大小之序，固如此不可亂也。〔註51〕

朱熹又言：

《語》、《孟》工夫少，得效多。六經工夫多，得效少。〔註52〕

可見程朱對於《論語》的重視，朱熹更將《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》正式集結爲《四書》，其後《四書》逐漸取代《五經》的地位。元仁宗時，朱子的《四書

〔註46〕（宋）王應麟，《翁注困學記聞》（臺北：臺灣商務印書館，1968年3月，《國學基本叢書》本），卷8，頁774。

〔註47〕（清）黃宗羲注，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷98，頁3260。

〔註48〕陳振孫著，《直齋書錄解題》卷2，稱王學獨行於世六十年。

〔註49〕《宋元學案》，卷98，〈荊公新學略序錄〉，頁3237。

〔註50〕《四庫全書總目提要》，卷35，〈四書類一〉，頁922。

〔註51〕（宋）朱熹，《晦庵集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷82，頁717。

〔註52〕（宋）黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷19，頁368。

集注》被定爲科舉考試的教科書，《四書》被推上最高寶座，影響宋以後學術甚鉅。

朱熹之後，羽翼朱注者有眞德秀、趙順孫、金履祥等人，金氏主要在補朱注名物訓詁考證之未備，眞氏、趙氏則重在思想的發揮。《四庫全書總目提要》云：

> 朱子以後解《四書》者，如眞德秀、蔡節諸家，主於發明義理而已，金履祥始作《論語孟子集注考證》。後有杜瑛《論語孟子旁通》、薛延年《四書引證》、張存中《四書通證》、詹道傳《四書纂箋》，始考究典故，以發明經義。今杜、薛之書不傳，惟金氏、張氏、詹氏書尚傳於世。三人皆篤信朱子，然金氏於《集註》之承用舊文偶失駁正者必一一辨析，張氏、詹氏，皆於舛誤之處諱而不言，其用意則小異。〔註53〕

眞氏將朱熹學說中的僞異、牴牾之處去除，使其說更爲圓通。趙氏則集朱門學者之說，來申明朱注，有薈萃眾家精華之功，因其所輯者，亦使諸家亡佚者得以保存梗概。

南宋陸九淵一派學者，主張「心即理」，與程朱的主張「性即理」相爲對峙，陸象山「學苟知本，六經皆我註腳」〔註54〕之說，是對傳統經注的一大反動，明王陽明承襲其說，天下學者景從，風行了兩百餘年，此派學者如傅子雲、葉夢得、孫應時、錢時、楊簡等都有《論語》方面的著作。

兩宋都有石經的刊刻，一刻於北宋慶曆年間，分眞、隸二體，又稱二字石經；一刻於南宋紹興年間，兩次的刊刻都有《論語》。〔註55〕

五、遼金元的《論語》學

遼金元三代爲外族統治中國的時期，此三代文化受到中國文化影響甚大，如《遼史・義宗傳》有記載：

> 神册元年春，立爲皇太子。時太祖問侍臣曰：「受君之命，當事天敬神。有大功德者，朕欲祀之，何先？」皆以佛對。太祖曰：「佛非中國教。」倍曰：「孔子大聖，萬世所宗，宜先。」太祖大悅，即建孔子廟，招皇太子春秋釋奠。〔註56〕

由此可見遼主對於孔學的重視，但遼代並無《論語》方面的著作。金代治《論語》者，則有趙秉文《刪集論語解》、王若虛《論語辨惑》、《四書集說》、《四書解惑》。

〔註53〕《四庫全書總目提要》，卷36，〈四書類二〉，頁951～952。

〔註54〕（宋）陸九淵，《象山語錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷1，頁540下。

〔註55〕詳見張國淦著，《歷代石經考》（臺北：鼎文書局，1972年4月），頁461～488。

〔註56〕《遼史》卷72，〈宗室〉第2，頁1209。

蘇天爵〈默庵先生安君行狀〉云：

> 國初有傳朱子《集注》至北方者，滹南王公雅以辨博自負，爲說非之。〔註57〕

王若虛《論語辨惑》自序亦言：

> 晦庵刪取眾說，最號簡當，然尚有不安，及未盡者。竊不自揆，嘗以所見正其失而補其遺，凡若干章。非敢以傳世也，姑爲吾家童蒙之訓云。〔註58〕

可見當時朱子之學已流行於北方，然此時學者有鑑於朱學之弊，心有不安，故另作他說以補之，如王若虛之作即有此意。另外高麟趾《高麗史》載金存仁撰《論語新義》，進講東宮〔註59〕；西夏斡道沖以西夏文譯《論語注》，並撰有《論語小義》；金溫迪、罕締達等譯《四書譯解》，是外鄰習《論語》的情形。

元代《論語》學以朱學爲宗，陸象山之學在元代幾無傳人，《論語》方面著作，僅有任大椿之《四書講義》。另有會同朱陸異同者，自南宋即有湯巾爲先導〔註60〕，後程紹開亦欲會合二家〔註61〕，宋元之際，龔霆松著有《四書朱陸會同注釋》。程紹開之徒吳澄「出于雙峰，固朱學也，其後亦兼主陸學」〔註62〕，皆有會合朱陸之意。

《四書》在元代流傳甚廣，虞集〈考亭書院重建文公祠堂記〉云：

> 群經《四書》之說，自朱子折衷論定，學者傳之，我國家尊信其學，而講授授受，必以是存則，而天下之學皆朱子之書，書之所行，教之所行也；教之所行，道之所行也。〔註63〕

《四書》在元代成爲學者必讀之書，元仁宗皇慶二年（1313）更下詔以《四書》、《五經》爲國家取士之規定課本，次年，又頒定以朱注爲疏釋之本，自此以後，朱子《四書》的地位更爲鞏固，並影響了此後的學風，《四庫全書總目提要》言：

> 蓋仁宗延祐以前尚未復科舉之制，儒者多爲明經計，不爲程試計，故

〔註57〕（元）蘇天爵，《滋溪文稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷22，頁291。

〔註58〕（金）王若虛，《滹南集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷3，頁291。

〔註59〕（清）朱彝尊，《經義考》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本），卷220，頁826上。

〔註60〕全祖望著，《宋元學案》云：「鄱陽湯氏三先生，導源於南溪，傳宗於西山，而晦靜（湯巾）由朱入陸」。（臺北：正中書局，1970年三版，卷79，〈存齋晦靜息庵學案〉）。

〔註61〕《宋元學案》，卷85，〈草廬學案〉，頁1093。

〔註62〕同上。

〔註63〕（元）虞集，《道園學古錄》（臺北：臺灣商務印書館，1986年12月），卷36，頁611。

其言切實，與後來時文講義異也。〔註 64〕

蓋科舉恢復以後，讀書人講習經義，研讀義理，都是爲了作爲功名利祿的進階，如當時有所謂經疑一派，袁俊翁的《四書疑節》、王充耘的《四書經疑》等，《四庫全書總目提要》稱其爲「皆程試之式也」〔註 65〕；蕭鎰《四書待問》自序即云：「是書之集本爲舉子觀覽之便」〔註 66〕，楊士奇亦譏爲「爲科舉之學說也」（同上）；董彝的《四書經疑問對》也是屬於這類爲科舉而作的書，然而這類書因在研究經義之時，進而對經書產生了疑問，雖是科舉用書，然對於研究古義，亦有功勞，故大體來說，「有元一代，士猶篤志於研經」〔註 67〕。科舉的實行也造成了讀書人侷限於狹隘的求學範圍，袁桷〈國學議〉云：

近者江南學校教法，止於《四書》。髫齔諸生，相師成風，字義精熟，蔑有遺忘，一有詰難，則茫然不能以對。〔註 68〕

學校教學，僅於《四書》，學生雖精熟字義，然而因所學狹隘，且缺乏辨疑精神，故不能舉一反三，應對非議，也因爲習誦的結果，造成空談學問，不能起而力行的弊病。

元代的北方與南方對於朱子學的傳布各有不同，趙復始將朱子學傳向北方〔註 69〕，姚樞有刊布朱子學之功〔註 70〕，許衡則在中央主持國學並尊崇朱學，使朱學得到官方的認同，《新元史》云：

迨南北混一，衡爲國子祭酒，謙雖屢聘不起，爲朝廷所禮敬，承學之士，聞而興起，《四書章句集註》及《近思錄》，小學通行於海內矣。延祐開科，遂以朱子之書爲取士之規程，終元之士，莫之改易焉。〔註 71〕

三人雖無《論語》方面的著述，但對朱子學在異族統治下猶能大放異彩，其功不可

〔註 64〕《四庫全書總目提要》，卷 35，〈四書類一〉，頁 939。

〔註 65〕《四庫全書總目提要》，卷 36，〈四書類二〉，頁 945。

〔註 66〕（清）朱彝尊，《經義考》，頁 298 上。

〔註 67〕《四庫全書總目提要》，卷 36，〈四書類一〉，頁 9460。

〔註 68〕（元）袁桷，《清容居士集》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年，《四部叢刊初編》本），卷 41，頁 598。

〔註 69〕據《元史》記載：「先是，南北道絕，載籍不相通；至是，復以所記程朱所著諸經傳註，盡錄以付（姚）樞。自復至燕……乃與樞謀建太極書院，立周子祀，以二程、楊、游、朱六君子配食。……樞既退隱蘇門，乃即復傳其學，由是許衡、郝經、劉因，皆得其書而尊信之。北方知有程、朱之學，自復始。」（卷 189，〈儒學一〉第 76，頁 4314。）《新元史》亦云：「自趙復至中原，北方學者，始讀朱子之書。」（臺北：藝文印書館，1973 年，卷 234，〈儒林一〉第 131，頁 2093 上）

〔註 70〕《元史》載：

得名儒趙復，始得程頤、朱熹之書。（卷 158，〈姚樞〉第 45，頁 3711。）

〔註 71〕《新元史》，卷 13，〈儒林一〉第 131，頁 2093 上。

滅，詹道傳曾「用魯齋（許衡）先生所定之句讀，會近代諸儒之箋釋而參訂之」〔註72〕，作成《四書纂箋》，劉因著有《四書語錄》（已佚）、《四書集義精要》，後者是劉因就盧孝孫所輯《四書集義》一百卷，「擇其指要，删其複雜」〔註73〕而成，劉因私淑弟子安熙有《四書精要考異》，其弟子林起宗有《論語圖》、《四書圖解》，以圖表來闡發《四書》之義。

南方儒學較北方爲盛，並以金華四先生－何基、王柏、金履祥、許謙最負盛名。許謙著《論語義說》，其學宗朱註，且承襲其師金履祥重訓詁名物之考證，於朱子學有所發明。其弟子朱公遷有《四書通旨》傳世，《四庫全書總目提要》稱其書「體近類書」〔註74〕，但「於天人性命之微，道德學問之要，多能剖其疑似，詳其次序」〔註75〕，故亦有其價值。

元代《四書》學之作有爲闡發朱注，進一步作疏釋的，如胡文炳《四書通》，因趙孫《算疏》、吳眞子《集成》刊削而成；陳櫟《論語訓蒙口義》采黃榦《通釋》、趙順孫《纂疏》等說而成；倪士毅《四書輯釋》合陳櫟《四書發明》、胡文炳《四書通》而成；張存中則因杜瑛《論語旁通》、薛延年《四書引證》太繁，而爲《通證》。

大抵來說，元代《論語》學多尊朱註，其著作亦多爲闡發朱註而作。

六、明代的《論語》學

明代《論語》學主要爲程朱、陸王兩派的興衰交替，《四庫全書總目提要》云：

> 朱陸二派，在宋已分。洎乎明代弘治以前，則朱勝陸。久而患朱學之拘，正德以後，則朱、陸爭詬。隆慶以後則陸竟勝朱。又久而厭陸學之放，仍伸朱而黜陸。〔註76〕

宗朱者多缺乏獨創性〔註77〕，宗王者則自王畿而爲禪悟，到了顏鈞、何心隱、李贄一派又流爲狂禪，不受名教所羈絡，空疏不實。在程朱、陸王之外，另有考訂文字音義、名物制度之作者，成爲清代學術的先導，此爲明代《論語》學的三大主流。

〔註72〕《經義考》，卷254引，頁288上。
〔註73〕《四庫全書總目提要》，卷36，〈四書類二〉，頁941。
〔註74〕同上，卷36，〈四書類二〉，頁947。
〔註75〕同上。
〔註76〕同上，卷97，〈儒家類存目三〉，頁2494～2495。
〔註77〕黃宗羲云：

> 有明學術，從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱，所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」耳。(《明儒學案》，臺北：里仁書局，1987年4月，卷10，〈姚江學案敘錄〉，頁179)

篤守程朱者，如楊守陳《論語私抄》，范謙等《二刻禮部增補訂正四書合注篇主意》、許獬《四書合喙鳴》、顧夢麟《四書說約》、自翔《四書群言折衷》、張居正《四書集註直說解約》、莫如忠《四書程朱繹旨》、呂柟《四書因問》、章一陽《四書正學淵源》等，皆以程朱爲依歸。其中也有能抒己見者，如景星《四書集說啓蒙》、孫肇興《直解說約》、孫應鰲《四書近語》、戴宗華《四子書塵言》等，於朱注外，頗能發明己見，不盲從附加。另有與朱學意見相左者，如高拱《問辨論》，能辨駁朱子《四書章句集注》之疑義，較有價值。

明永樂十二年，胡廣、楊榮、金幼枚等人奉敕纂修《五經四書大全》，其中《四書大全》採宋元人經說而成，並定爲科舉考試用書，遂使士子棄古注疏不觀，逐功利而忘經義〔註 78〕。且《四書大全》乃「因元倪士毅《四書輯釋》，稍加點竄」〔註 79〕，是爲剽竊之作，因此也造成一剽襲的學風。《四書大全》以後，學者著述多爲舉業而作，如楊松齡《四書廣炬訂》、黃汝亨《論孟語錄》、陳際泰《四書讀》、徐養原、趙漁《四書集說》，陳琛《四書淺說》等，都是爲舉業而作之書，其中以蔡清《四書蒙引》〔註 80〕、林希元《四書存疑》較有成就。之後，又有輾轉因襲他人之作者，如陳琛之《四書淺說》，合蔡清之《蒙引》、林希元之《存疑》；丘檞《四書摘訓》、管大勳《四書三說》也是折衷蔡、林二書以爲己意而成；王守誠《四書傳三義》輯《蒙引》、《存疑》、《淺說》三書而成，諸如此類剽襲之作，皆無多大價值，顧炎武言「八股行而古學棄，《大全》出而經說亡」〔註 81〕，實有深意。

刁包亦云：

> 《大全》而後，惟蔡文莊《蒙引》專以發明朱注爲主。注者，《四書》功臣：《蒙引》，又朱注功也。〔註 82〕

明代學術到了陳獻章、王陽明才有明顯改變，《明史・儒林傳》云「學術之分，則自

〔註 78〕《四庫全書總目提要》云：

> 初，明永樂間，胡廣等奉詔撰《四書大全》，陰據倪士毅舊本，潦草成書。而又不善於剽竊，龐雜割裂，痕迹顯然。雖有明二百餘年懸爲功令，然講章一派從此而開。庸陋相仍，遂以朱子之書專爲時文而設，而經義於是遂荒。（卷 37，〈四書類存目〉，頁 989）

〔註 79〕《四庫全書總目提要》，卷 36，〈四書類二〉，頁 949。

〔註 80〕《四庫全書總目提要》評《四書蒙引》曰：

> 此書雖爲科舉而作，特以明代崇尚時文，不得不爾。至其體認眞切，闡發至深，猶有宋人講經講學之遺，未可以體近講章，遂視爲揣摩弋獲之書也。（卷 36，〈四書類二〉，頁 950）

〔註 81〕（清）顧炎武，《日知錄》，卷 18，〈書傳會選〉，頁 802 上。

〔註 82〕（清）朱彝尊，《經義考》，卷 256 引，頁 310 下。

陳獻章、王守仁始」〔註 83〕，《明儒學案》亦云：

> 有明之學，至白沙始入精微。其喫緊工夫，全在涵養。喜怒未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大。兩先生之學，最爲相近。〔註 84〕

《明史・陳獻章傳》言「獻章之學，以靜爲主。其教學者，但令端坐澄心，於靜中養出端倪」〔註 85〕，但此派傳之不遠，有關《論語》的著作有：湛若水的《四書講章》、許孚遠的《論語述》、唐樞的《四書問疑》、馮從吾的《四書疑思錄》。

王陽明承宋代陸象山一派而來，強調致良知，學以得心爲要的心學，自明中葉以後，其說大行。然到了後學林兆恩、李贄、管志道等人，將儒學與釋老等雜糅一起，流弊甚大。王派學者有關《論語》的著作有：林兆恩《四書正義》、李贄《李氏說書》、《四書評》、管志道《論語訂釋》、羅汝芳《近溪子論語答問篇》、《四書一貫》、樊問仁《四書心旨》、鹿善繼《四書說約》等。王學愈到末流，愈走入狂禪的地步，如王肯堂《論語義府》，《四書全書總目提要》稱：「其說頗雜於禪。如解『子貢問貧而無諂』一章有境、無境諸義，豈可以詁儒書哉？」〔註 86〕他如周宗建《論語商》、萬尚烈《四書測》、沈守正《四書說叢》、劉鳳翱《四書鞭影》、來斯行《四書小參》等，間雜釋道，不與本意合者甚夥。在一片狂禪的風氣中，遂有顧憲成、高攀龍等出來拯救空談之弊者，兩人皆著有《四書講義》，意欲以朱學來匡救王學。另有批判王學末流之作者，如張雲鸞《四書經正錄》、郝敬《四書攝提》、馮從吾《四書疑思錄》等。

明中葉以後，有不少學者於經典的文字音義、名物制度進行考訂的，如陳士元的《論語類考》，亦頗具價值。〔註 87〕

七、清代的《論語》學

清初治《論語》者，仍以宗朱註爲主；乾嘉以後，考據學大盛，《論語》方面的著作也偏重於考據；晚清今文學興起，則有以今文家之說解《論語》者，清代《論語》學大抵分爲這三大方向。

〔註 83〕《明史》卷 282，〈儒林〉第 170，頁 7222。
〔註 84〕《明儒學案》，卷 5，〈白沙學案〉上，頁 78。
〔註 85〕《明史》卷 283，〈儒林二〉第 171，頁 7262。
〔註 86〕《四庫全書總目提要》，卷 37，〈四書類存目〉，頁 979。
〔註 87〕《四庫全書總目提要》評此書云：

> 士元此書大致遵履祥之例，於《集註》不爲苟同。每條必先列舊說，而搜討諸書，互相參訂，皆以「元案」二字列之。凡一切杜撰浮談，如薛應旂《四書人物考》稱「有若字子有」之類，悉爲糾正。較明代諸家之書，殊有根柢。特以專考《論語》，不備《四書》，故不及應旂書之盛傳，實則有過之，無不及也。（卷 36，〈四書類二〉，頁 953）

清代官學，沿襲元明之舊，以程朱爲宗，順治二年定試士例，即以朱熹《集註》爲主，康熙時，又刊定《性理大全》、《朱子全書》等，康熙五十一年，將朱熹奉祀於「十哲」之列，對於朱學可謂推崇備至，在這樣的風氣之下，士子習經亦多爲了利祿之途，即是習《四書》，未必知朱子之蘊，更遑言達聖人之意〔註 88〕，當時爲制藝之作的作品有：朱奇生《四書發註》、金松《四書講》、朱應麟《四書集解》、耿埰《四書讀註提耳》、王錟《四書釋注》、胡清焣《四書注說參證》、紀克揚《麗奇軒四書講義》、陸隴其《續困勉錄》、孫見龍《五華纂訂四書大全》、魏裔介《四書大全纂要》、任啓運《四書約旨》、蕭正發《翼藝典略》、戴鋐《四書講義尊聞錄》、王步青《四書本義匯參》、駱培《四書襯》、朱良玉《增訂四書貫解》、胡斐才《四書注疏撮言大全》、張甄陶《四書翼注論文》、李道南《四書集說》、郝寧《四書說》、張江《三訂四書辨疑》、李嵩崙《四書讀》、王筠《四書讀》、汪在中《四書地記》、王道然《四書圖說》、丁守存《四書虛字講義》等都是此類作品。在這些時文之作中，也有可取的，如江永《四書典林》、《四書古人典林》、方燮如《論孟考典》、呂留良《四書文》、《四書批語》、《四書題說》、《四書講義》等，其中又以呂留良之作能於批點八股文中講朱子學，且表現民族精神，惜其書多遭禁燬而遺佚，後人之書亦有引呂留良語而同遭禁燬者，足見清廷文字獄暴虐之甚。

在一片宗朱的潮流中，此類作品甚多，如朱曾武《四書字義說略》、王元啓《四書講義》、夏力恕《菜根堂劄記》、劉葆眞《四書易簡錄》、張謙宜《四書廣註》、李滋然《四書朱子集注古義箋》、方宗誠《讀論孟筆記》、趙大鏞《論孟考證輯要》、張九達《四書尊注會意解》、崔紀《成均課講》、《論語溫故錄》、祕丕笈《四書鈔》、陳其凝《四書或問語類》、尹會一《讀書筆記》、李榮陛《四書解細論》、何焯《四書釋文》、李錫書《四書大成直講》、趙太鏞《四書集註管窺》、基澧《四書會解》、楊樹椿《四書隨筆》、凌揚藻《四書紀疑錄》、章守待《四書聯珠》、姚遂煇《四書經義考辨瀋存》、徐方廣《朱子四書或問小註》、揚廷芝《四書遵朱會通》、陳梓《四書質疑》、黃越《四書大全或問語類大全》等，都是宗朱之作。而張履祥、陸世儀、

〔註 88〕清儒錢大昕曾批評此種風氣云：

> 嗚呼，自科舉之法行，士大夫之習其業者，非孔孟之書不觀，非程朱之說不用。國無異學，學無他師，其所謂一道德以同俗者矣。然學者自就傅而後，初涉章句，即從事於應舉之文。父師所講授，無過膚輭骫骳之詞；得其形似，便可以致功名，轉不如詩賦策士之難工。由是六經諸史，束之高閣。即四書之義，亦可勿深求。譬之苾蒭誦經禮懺，志在乞食，而不在修行，蒙竊憂焉。元之時，始以四書義取士。當時士大夫謂天理同根人心，誦其言者眾，則爲其道者將多。迄今垂五百年，自通都大邑，以至窮鄉鄙徼，無不知誦四書，尊程朱，而未見有爲其道者。所誦者禮義，所好者名利，……何其相戾之甚也。(《潛研堂文集》，卷 19)

陸隴其、李光地等，則以恪遵程朱爲名，陸世儀著有《四書講義輯存》，李光地有《讀論語劄記》，陸隴其有《松陽講義》、《四書講義困勉錄》，皆能發明朱註之精義。又如王夫之《四書稗疏》、《讀四書大全說》、《四書箋解》，於朱註皆能有所糾正。然刁包《四書翊注》、劉所說《四書尋眞》、黃梅峰《四書解疑》、釁釁齋《四書過庭錄》、范凝鼎《四書句讀釋義》、劉琴《四書順義解》等，皆墨守朱註，而不敢改易。亦有持論精覈，能自抒己意者，如焦袁熹《柴軒四書說》、王掞《朱註發明》、冉覲祖《四書玩註詳說》、劉台拱《論語駢枝》、張定鋆《四書訓解參證》、党瀛《四書講義參眞》、李中培《朱子不廢古訓說》、李元春《四書簡題》、俞廷鑣《四書評本》、曹之升《四書摭餘說》、劉紹攽《四書凝道錄》、韓泰青《說四書》、黃端《四書會要錄》、陳廷策《四書遺義》、張履祥、呂留良《四書朱子語類摘抄》、李求齡《四書講義日孜錄》、汪德鉞《論語大學偶記》、徐天璋、徐紹仁《四書箋疑疏證》、程大中《四書逸箋》等。

此外吳英父子考訂朱熹《四書章句》之書，如《四書章句集注定本辨》、《四書章句集注附考》等，更正傳寫之誤，亦有功焉。

在宗朱學者中，亦有與朱學立異者，如王廷植《四書疑言》、徐春《四書私談》、程廷祚《論語說》、何綸錦《論語語直》、王國瑚《四書窮鈔》、揚一崑《四書教子尊經求通錄》等，其中又以毛奇齡的《四書正事括略》、《四書改錯》、《四書賸言》、《四書索解》、《論語稽求篇》，攻詰朱說，最爲可觀。顏元、李塨號爲顏李學派，對於宋明理學，非難亦多，顏元著有《四書正誤》，李塨著有《論語傳註》、《論語傳註問》，對於理學之空談心性，多能力陳其弊。

清初學術亦有宗王陽明一派者，如孫奇逢《四書近指》、李顒《讀四書說》、《四書反身錄》、吳嘉賓《四書說》等，其著述遠不如宗朱註者之盛。反對王學者有徐世沐《四書惜陰錄》、汪紱《四書詮義》等。另有調停程朱、陸王者，如李錦書《四書臆說》、胡統、虔成均《四書講錄》、陳詵《四書述》等皆是。

清乾嘉時期，以標榜漢學的考據學大盛，《論語》著作也在此風氣下，多以詳實的考證爲主，作品有：錢坫《論語後錄》、方觀旭《論語偶記》、江聲《論語竢質》、徐天璋《論語實測》、黃之晉《四書說賸》、胡紹勳《四書拾義》、姚凱元《論語校議》、馮登府《論語異文考證》、王復禮《四書正誤》、陳鱣《論語古訓》、吳騫《皇侃論語義疏考訂》、蔣曰豫《論語集解校補》、桂文燦《論語皇疏考證》、陳宏謀《四書考輯要》、吳鼎科《四書考正誤》、畢憲曾《論語廣注》、俞樾《四書辨疑辨》、《論語平議》、《論語小言》、《續論語駢枝》、《論語古注擇從》、潘維城《論語古注集箋》、梁廷枏《論語古解》、惠棟《論語古義》等皆屬之。又有取經史以與《四書》相發明者，范

士增《周易解四書》、《尚書解四書》、《詩經解四書》、《禮記解四書》、《四書互解》、周龍官《四書左國輯要》、高其名《四書左國彙纂》、蕭榕年《四書引左彙解》，宋繼穜《四書經史摘證》、陳子驥《四書子史集證》等屬之。

在考證作品中，又有細考人物時地者，如劉曾騄《論語人考》、《論語地考》、宋翔鳳《論語師法表》、《四書人物類典串珠》、《四書古人紀年》等，而以閻若璩《四書釋地》、《又續》、《三續》成就最大，之後，又有續閻若璩之作者，如顧問《校正四書釋地》、樊廷《四書釋地補》、《續補》、《三補》，宋翔鳳《四書釋地辨證》，可見其影響之大。另外有考典章制度者，如康元夔《四書通典備考》、閻其淵《四書典制類聯音注》、陸文籀《四書典故通考》、杜炳《四書圖考》、凌曙《四書典故覈》、戴清《四書典故考辨》、周炳中《四書典故辨正續編》，其中又以江永《鄉黨圖考》於深衣車制，及宮室制度，考辨最爲專門，爲諸家所不及，故江永之後，又有模倣其書義例而作者，如杜炳《四書圖考》、金鶚《鄉黨正義》、胡薰《鄉黨義考》、黃守儛《鄉黨考》、吳鼎科《四書鄉黨考》、程光國《鄉黨經傳通解》、魏晉《鄉黨典義》、霍禮運《論語鄉黨篇訂疑》、劉傳一《鄉黨便蒙》、洪世佺《鄉黨爵祿考辨》、高崇志《鄉黨義證》等。

在《論語》輯佚方面，有輯經文，如《古論》、《齊論》、《論語》佚文者，馬國翰、王紹蘭、曹廷棟、王謨、趙在翰等在這方面皆有貢獻。有輯讖緯者，以馬國翰、黃奭爲主。餘者以輯傳注爲多，所輯傳注有：孔安國、鄭玄、馬融、包咸、何休、周氏、麻達、王弼、周生烈、王朗、陳群、王肅、譙周、謝道蘊、蔡謨、張憑、殷仲堪、江熙、梁覬、孫綽、李充、虞喜、欒肇、郭象、繆播、衛瓘、袁喬、范寧、庾翼、繆協、釋慧琳、顏延之、顏歡、范麟士、梁武帝、太史叔明、褚仲都、皇侃、熊理、沈峭等人。

清道咸以後，因時代的劇變，而考據學已走入褊狹固蔽的胡同，有識者不滿此風，故倡今文學以代之，主張力求經書中的微言大義，而不拘泥於訓詁名物的餖飣考證之學，清代今文學家以何休的《公羊》說爲宗，代表人物有劉逢祿、莊存與、宋翔鳳、戴望、崔適、康有爲等，劉逢祿著《四書是訓》、《論語述何》，其《論語述何》乃追述何氏解詁之義；宋翔鳳有《論語鄭注》、《四書古今訓釋》、《論語說義》、《論語發微》，其《論語說義》、《論語發微》，多牽引公羊家之說。戴望《戴氏注論語》，與劉宋二人宗旨相同，崔適《論語足徵記》、劉恭冕《何休注訓論語述》、康有爲《論語注》等都是本《公羊》之說以解《論語》，另有俞樾、何劭公《論語義》，採《公羊解詁》所引之《論語》文而成；劉恭冕《何休注訓論語述》兼采何休《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》二書所引之《論語》文而成。

乾隆之世，考據學發達，又稱漢學，故尊程朱之學者，別之爲宋學，於是有漢宋學之爭，當時有桐城派方苞，好古文，尊朱學，開始與漢學相輕；後有姚鼐，更屢爲文詆責漢學之破碎，其弟子方東樹，著《漢學商兌》，批評當時漢學家不遺餘力，桐城弟子管同著《四書紀聞》、劉開著《論語補注》、王植著《四書參註詮理》，皆宗桐城，專重義理，疏於考據，爲漢宋之爭的產物。其中亦有調合漢宋者，如黃式三《論語後案》、簡朝亮《論語集注補正述疏》、宦懋庸《論語稽》、戚學標《四書偶談內外編》、狄子奇《經學質疑》、宗稷辰《四書體味錄》、胡澤順《四書一得錄》等，皆參漢宋之長，不爲墨守。

除了上述諸派外，另有別開途徑者，如阮元《論語論仁論》，將其平日有得於經義者，發爲議論以述之；張瑛《論孟書法》，以書法解論孟；王伊《四書論》，輯自唐至清以來的《四書》題論，多能發抒理蘊，不涉考據與空談。

第二章　劉氏注疏的學術背景

劉寶楠的《論語正義》，是清代最具代表性的一本《論語》注解，其書總結了有清一代《論語》注疏的成就，《清儒學案》稱此為：「有清一代，治《論語》學者，蓋以劉氏為集大成。」〔註1〕《續修四庫全書提要》亦稱：「其書博洽，固為治《論語》之學所鑽研莫盡者。」〔註2〕可知此書之重要。

《論語正義》成書於清道光年間，是清代學術思潮影響下的產物，尤其受到清代考據學風的影響甚大，其注疏方式、思維方法、思想內容等都明顯地表現了清代特有的學術風格。且《論語正義》在歷代《論語》注解中，對於前人的成就能有所超越，其能特出於同時期的眾多作品中，除了注解上的創獲，內涵體例包含廣大之外，其所反映此一時代的學術風格，也使得此書在學術發展的脈絡中，得以呈現其歷史意義的一面。徐復觀先生說：「中國學者在學問上的動機、傾向及其成就，與各人在時代中的遭遇，有不可分的關係。」〔註3〕因此，在了解此書之時，將先介紹此書注疏的時代背景，由清代學術概況的了解，再進入原書的研究探討。

第一節　乾嘉考據學概述

劉寶楠活躍於乾隆、道光時期，是揚州學派的學者，而揚州學派又與乾嘉考據學有密不可分的關係，因此，在了解揚州學派之前，須先對乾嘉考據學有所認識，以下即先介紹乾嘉考據學。

〔註1〕（清）徐世昌，《清儒學案》（北京：中國書店，1990年），卷106。

〔註2〕柯劭忞等撰，《續修四庫全書提要》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），〈經部〉，頁1218。

〔註3〕見徐復觀著：〈「清代漢學」衡論〉，《大陸雜誌》第54卷第4期（1977年4月），頁151。

一、乾嘉考據學的興起

乾嘉學派，江藩稱其爲「漢學」〔註4〕，孫星衍等稱爲「考據學」、「樸學」，後來梁啓超、胡適等人則稱爲「乾嘉學派」，沿用至今；此外，又有「乾嘉漢學」、「乾嘉考據學」之稱。梁啓超在《中國近三百年學術史》說：「其在我國，自秦以後，確能成爲時代思潮者，則漢之經學，隋唐之佛學，宋明之理學，清之考證學，四者而已。」〔註5〕即以考據學爲清代學術的代表。

中國古代經書，總結了前人的經驗智慧，自漢以來，又爲統治者所重視，漸而成爲統治的指導方針，其影響性，普及至學術、思想、文化、風俗習慣等各方面。歷來闡釋、校勘經書的人，都以探求經書的原義出發，然而每個時代的學者，卻在解經時，受限於個人學養、學術內在理路的發展、時代風氣的薰染等因素，而背離經書的原意愈來愈遠。加上時間的推移嬗遞，古籍的散佚裁汰、訛脫衍倒愈加嚴重；加以後人的刪經、改經、僞託，殘害經書原貌，因此，到了清代，對傳統文獻典籍進行大規模且全面地考據校勘、廓清整理的工作，已經勢在必行，而清儒便在歷史的種種因緣下，擔負起此一工作。〔註6〕

乾嘉考據學的興起，其因甚多，若往上追溯於經學發展的源流，則約可探究其成因的脈絡所在。歷朝治經，自漢以來的章句之學，說經與利祿之途結合，造成各經博士的家法，解經也日益瑣碎，故自東漢中葉以後，學者多通數經，注經傾向於字句的訓詁和名物制度的考訂，與章句之學截然不同。漢代以章句和訓詁的方式來治經，形成一種所謂的「漢學傳統」。

魏晉之時，玄學家以佛道解經，義疏之學正是此一時期解經的代表，「義疏」雖有其新方法，然秉持著「疏不破注」的原則，故又能與漢學傳統相貫通。

唐韓愈作〈原道〉，再次強調道統之說，《宋史》分〈儒林傳〉與〈道學傳〉，已意味著傳經與傳道爲分開之二事。宋初傳統經學家守故訓而不鑿，然自《七經小傳》出，稍尚新奇，王安石《三經新義》行，疑經風氣益熾，所疑者如經書作者、經書之義，經文的脫落、錯簡、訛誤等，他們視漢儒之學如土梗，經學傳統於此時遭受

〔註4〕清初考據學還處於草創階段，所以尚沒有明確的宗旨及門戶。到了乾隆間惠棟注《易》，全遵漢儒，不取宋儒以後之說，於是出現「漢學」的標幟，並漸有學者附從，於是時人目爲「漢學」；既有漢學，便將宋儒視爲「宋學」。因當時朝廷忌諱學者結社標派，故漢、宋之分只是事實，而不具組織形式。到了嘉慶間江藩作《國朝漢學師承記》、《宋學淵源記》，才有正式的名目與劃分。

〔註5〕梁啓超，《中國近三百年學術史》（臺北：華正出版社，1989年8月），頁12。

〔註6〕有關歷代經書被訛改，僞託的情形，詳見漆永祥著，《乾嘉學術新探》，《西北師大學報》（社會科學版），1991年第2期，頁53～54。

摧折與懷疑。

元人治經承襲宋學，一方面將朱熹《四書集注》列爲官學，又將《四書》刊定爲考試科目，並在說經時，依循宋人經說，強化宋學傳統的內涵。明初科舉所用經注，又承元人而來，明成祖時，胡廣、楊榮、金幼枚等人奉敕修《四書》、《五經大全》，抄錄宋元人經說，略去姓名，雜湊而成，《大全》完成後即成爲科舉考試的用書，自是以後，經學與八股結合，經學亦日趨鄙陋。傳經者既不振，傳道者則自尋途徑。元以來，朱子學成爲宋學的代表，元代傳朱學的，北方有許衡、郝經；南方有金履祥、許謙。明代朱學分兩派，一爲博學或致知派，如宋濂、王禕、方孝孺等。一爲涵養或躬行派，如薛瑄、吳與弼等。明初數十年間，博學或致知派逐漸衰落，代之而起的是躬行實踐一途。明代陽明學的崛起，意在對程朱理學的反動，其拋棄宋學的拘限，開創自由學風，影響了當時的學術風氣，然其門弟子卻流於猖狂，束書不觀，愈加遠離孔門之旨，而於此時，宋學傳統發生危機，便有學者開始強調經驗知識的重要，以糾正學界的風氣，如王廷相主張見聞思慮，累積知識。又陽明編《朱子晚年定論》一書，以朱子晚年思想同於象山，而遭到朱學派羅欽順的抨擊，此時陽明已意會到，僅是理論的探討，並不足以解決朱陸異同的問題，唯有回歸經書原典，才能明義理是非，此後的經學即循此一觀念而逐漸復興。且繼承宋學傳統的《四書》、《五經大全》，流弊漸生，引起學者對宋學的反感，當時學者開始質疑宋人經說，如王鏊強調漢學不可廢，楊慎則進一步強調漢儒和宋儒在經典闡釋的傳承關係，言宋人議論出於漢唐的傳注疏釋，既肯定漢儒的地位，又不忽視宋儒的重要性，態度更爲客觀。餘如鄭曉、王道、黃洪憲等，皆對漢儒有所推重。明代對經學的復興，如追尋經學的源流授受、斥責疑經改經之非、考辨經書眞僞、考訂文字音義、考訂名物制度、蒐集經書佚文等，多有貢獻，也提昇了經學研究的水平，學者也能較深刻了解經書本質，進而對於孔門義理進行反省。明中葉以後，學者已反覆申明道學與經學的關係，如湛若水言：

> 聖人之治本於一心，聖人之心，見於《六經》，故學《六經》者，所以因聖言以感吾心而達於政治者也。〔註7〕

諸如此類強調由經書中尋找聖人之道者，如高攀龍、錢謙益、顧炎武、李顒、湯斌等，亦有此主張。此外亦有強調經書中經世致用之學者，如焦竑言：

> 經者性命奧，政治之樞，文章之祖也。〔註8〕

黃宗羲言：

〔註 7〕（清）朱彝尊，《經義考》，卷 297，頁 806 下。
〔註 8〕同上，卷 297，頁 812 下。

受業者必先窮經。經術所以經世，方不爲迂腐之學。〔註9〕

皆說明窮經與經世的關係，陸元輔著《十三經注疏類鈔》，便是此一學風下的產物，又當時學者認爲讀〈禹貢〉可以通地理，通地理可以治天下，陳子龍言：「〈禹貢〉則聖人治天下之書也。」〔註10〕餘如艾南英著《禹貢圖注》、夏允彝著《禹貢古今合注》、朱鶴齡著《禹貢長箋》、孫承澤著《禹貢九州山水考》等。而學者方以智、顧炎武、閻若璩、胡渭等皆精通地理，都是受到經世致用觀念的影響。由此可見，經學發展至此，學者無論談心性的內聖之學，或論經世致用的外王之學，皆必須取資於經書，從經書中找尋本源，清初的群經辨僞〔註11〕，便承此一學風而展開，而經由清初群經辨僞的成果，完成正本清源的工作，乾嘉時代則能進一步地專注於文字音義的研究、典章制度的考訂，此一脈絡，正足以說明乾嘉考據學興起之因。

因此，在乾嘉考據學盛興之前的清初，學術界早已瀰漫著一股健實的經世致用的學風，其治學的態度和方法，可說是乾嘉考據學的先驅。明清之際，因爲社會、經濟、政治急劇地動盪，學者不滿心學空疏的學風，爲了救亡圖存，整治社會風尚，遂興起了一股務實的學風，由顧炎武、黃宗羲、王夫之等人爲代表，形成一股博大健實之學，開風氣之首的顧炎武，「感四國之多虞，恥經生之寡術」〔註12〕，故謂「凡文之不關於六經之指，當世之務者，一切不爲」〔註13〕，主張學問之旨在於有利於國用民生，方爲要務。故當時學者，都能鑽研典籍中有關治國利民之道者，黃宗羲《南雷文定》記載：「兵書、戰策、農政、天官、治河、城守、律呂、鹽鐵之類，無不講求，將以見之行事。」〔註14〕可見當時的務實學風，凡有關農田、水利、軍事戰略、天文曆算，只要與經世致用有關的，都是學者考究的對象。

清初經世致用學風的興起，除了應救亡圖存的需要外，還有一點重要的原因是挽救明末以來的空疏學風。如黃宗羲曾批評王學道：

奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理。言理學者，其所讀之書，不過經生之章句；其所窮之理，不過字義之從違。……封己守殘，摘索不出

〔註9〕（清）全祖望撰、詹海雲校注，《鮚埼亭集》（臺北：國立編譯館，1993年），內編，〈梨洲先生神道碑文〉，頁267～268。

〔註10〕（清）朱彝尊，《經義考》，卷94，頁257上。

〔註11〕關於清初的群經辨僞學，詳見林師慶彰著，《清初的群經辨僞學》，（臺北：文津出版社，1990年3月）。

〔註12〕（清）顧炎武，《亭林詩文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，《四庫叢刊初編》縮本），卷6，〈天下郡國利病書序〉，頁135上—下。

〔註13〕同上，卷4，〈與人書三〉，頁113下。

〔註14〕（清）黃宗羲，《南雷文定》（臺北：世界書局，1964年2月），卷6，〈翰林院庶吉士子一魏先生墓誌銘〉，頁90。

一卷之內。……猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非所謂逃之愈巧乎？」〔註15〕

閻若璩也批評明儒：

余嘗發憤嘆息前明三百年文章學問不能遠追漢、唐及宋、元者，其故蓋有三焉：一壞於洪武十七年甲子定制，以八股時文取士，其失也陋。再壞於李東陽倡復古學而不原本六藝，其失也俗。三壞於王守仁講致良知之學而致以讀書爲禁，其失也虛。〔註16〕

李恕谷說：

高者談性天，撰語錄；卑者疲精死神於舉業，不唯聖道之禮樂兵農不務，即當世之刑名錢穀，亦懵然罔識。〔註17〕

江藩《漢學師承記》卷八總結道：

有明一代，囿於性理，汩於制義，無一人知讀古經注疏者。〔註18〕

王陽明心學發展到了明末，鎮日空談心性，甚至束書不觀，所言盡是游詞浮調，對於現實民生無所貢獻，清初諸儒起而矯正其弊，亦勢所必然。

顧炎武諸人的治學方法也影響了乾嘉考據學者，如顧炎武提出：「讀九經自考文始，考文自知音始」〔註19〕的主張，並花了三十年的時間著了《音學五書》，是一部古音學的巨著。顧、黃、王同時而稍後的閻若璩、胡渭、毛奇齡等人，爲學也汲汲於名物的考究、文字的訓詁及典章制度的考稽，仍以樸實之風治學，其意皆以摒棄明心見性的空言，代之以修己治人的實學，認爲爲學不但要修身，更要以之經世治民，探索國家治亂之源及生民根本之計，以爲致用。〔註20〕

此外，清朝以外族的身分入主中原，爲了倡導文治，以佑文政策標榜其承祚之正統，並拉攏學子之心，引誘學者埋頭書齋，稽古而不問世事，故廣開博學鴻詞科

〔註15〕同上，卷1，〈留別海昌同學序〉，頁16。

〔註16〕（清）閻若璩，《潛邱札記》（臺北：臺灣商務印書館，1985，影印文淵閣《四庫全書》本），卷1，頁407下。

〔註17〕（清）李恕，《恕谷後集》（北京：中華書局，1985年，《叢書集成初編》本），〈書刻户部墓表〉。

〔註18〕（清）江藩，《漢學師承記》（臺北：明文書局，1985年，《清代傳記叢刊》本），卷8，〈顧炎武〉，頁15。

〔註19〕（清）顧炎武，《亭林詩文集》，卷4，〈答李子德書〉，頁108上。

〔註20〕明代的焦竑，便已究心考據訓詁、版本目錄之學，寫成《國史經籍志》，在目錄上作出了貢獻；又陳第精研古音，著有《毛詩古音考》、《屈宋古音義》等書，是後來顧炎武等研究古音的先導，其他如楊慎等，皆以博雅著稱。崇禎十一年，陳子龍、徐孚遠等人所輯《皇明經世文編》，是爲了矯正明末空疏學風而作，對於清初諸大家皆具影響性。

以招徠學者，尤以大部圖書的編輯，對乾嘉學風影響甚大，如康、雍、乾時期，《明史》、《康熙字典》、《佩文韻府》、《古今圖書集成》的編纂，都是大手筆之作，其中更以《四庫全書》的編纂，對歷代的文獻典籍作了全面的總整理，朝廷又藉此大肆鼓吹「稽古右文」，提倡歷史考據，當時網羅的學者有三百多位，連戴震都在其中，章學誠曾記載此事：

> 特徵修《四庫全書》，授官翰林，一時學者稱榮遇，而戴（震）以訓詁治經，紹明絕學，世上疑信者半。二君者皆以博洽貫通，爲時推許。于時四方才略之士，挾策來京師者，莫不斐然有天祿石渠、句墳抉索之思，而投卷於公卿間者，多易其詩賦舉子藝業，而爲名物考訂，與夫聲音文字之標，蓋駸駸乎移風俗矣。〔註 21〕

章學誠的朋友周書昌、邵晉涵當時也在朝廷招募之列，所以由這一段話，可以想見當時學者紛紛拋棄詩賦舉子藝業，致力於訓詁名物考訂工作的情況，在這樣的趨勢下，對於乾嘉學術的發展不無推波助瀾的作用，並影響了學者讀書研經，整理考訂古文獻的熱潮。

有關造成乾嘉考據興盛的原因，除以上所述之外，其他如乾嘉時期經濟的穩定、文字獄的迫害等，無論直接或間接，對於這一時代的學術風潮都具影響作用，了解了這些背景因素，我們將更能進一步了解乾嘉時期的學術風格，且在評價其功過時，也將不會獨斷地將其置於歷史脈絡之外，而能予以更客觀的評價。〔註 22〕

到了乾隆初葉，江蘇學者惠棟繼起，以漢《易》爲家學，惟漢是尊，惟漢是信，認爲：「漢經師之說，立於學官，與經並行。《五經》出於屋壁，多古字古言，非經師不能辨。經之義存乎訓詁，識字審音，乃知其意。是故古訓不可改也，經師不可廢也。」〔註 23〕至此，以漢學標榜的乾嘉學派，遂以系統而嫻熟的考據學，登上了清代中期的學術舞台。錢大昕曾評述惠棟的學術道：「漢學之絕者千有五百餘年，至是而粲然復彰矣。」〔註 24〕

自惠棟拉開乾嘉考據學派的序幕，同時期又有戴震，亦是乾嘉學派的首要人物，

〔註 21〕（清）章學誠，《章氏遺書》（臺北：漢聲出版社，1973 年），卷 18，〈周書昌別傳〉。

〔註 22〕余英時先生在〈清代學術思想史重要觀念通釋〉一文中，認爲由理學演變到顧炎武等主張的經學，具有學術發展的「內在理路」。詳見《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經事業公司，1992 年 2 月第 5 次印行，頁 405～486。）

〔註 23〕（清）惠棟，《松崖文鈔》（臺北：新文豐出版社，1989 年，《叢書集成續編》本），卷 1，〈九經古義述首〉。

〔註 24〕（清）錢大昕，《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1968 年 12 月），卷 39，〈惠先生棟傳〉，頁 610。

近代學者章太炎、梁啓超將乾嘉學派概括爲兩派〔註25〕，一即是以惠棟爲首的吳派，弟子江聲、余蕭客、王鳴盛、錢大昕、江藩等皆汲其流，其治學旁及史學和文學，主張「凡古必眞，凡漢皆好」，墨守漢儒。另一派則是以戴震爲首的皖派，衍其學者有金榜、程瑤田、凌廷堪、胡培翬、任大椿、盧文弨、孔廣森、段玉裁等，其治學主「實事求事」、「無徵不信」，從訓詁、音韻、名物、度數等方面闡明經典大義和哲理，以考據精審見長，並敢突破漢人學說，引申己意。〔註26〕自此，乾嘉學者以樸實的考據學風，欲向當時高踞廟堂的宋學挑戰，其學遂空前鼎盛，風靡朝野。

二、考據學派的治學內容與治學方法

乾嘉考據學派的治學內容，大體包括經學、史學、文字聲韻、天文曆算、地理、校勘目錄及律呂學、金石學等。他們的根本目的在於治經，以訓詁考釋的方法來明經典裡的聖人之道。戴震說：「六經者，道義之宗而神明之府也。」〔註27〕錢大昕也說：「夫六經定於至聖，舍經則無以爲學；學道要於好古，蔑古則無以見道。」〔註28〕可見這些考據學者對經學的尊奉程度，並都認爲惟有學古才能見道，幾乎所有的乾嘉學者都離不開此一律則。

至於乾嘉考據學派治學方法的主要特徵，是把文字訓詁放在研究工作的第一位，戴震說：「由字以通其詞，由詞以通其道。」〔註29〕這樣的一套公式，爲考據學者所襲用。通過文字訓詁的考訂後，第二步即開始典章、名物、字義、音韻的訓詁工作，王鳴盛曾說治經的辦法是：「正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注，則義理自見而道在其中矣。」〔註30〕這些正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注等工作都是基本工夫，除此之外，還必須取證參稽諸書，楊曾超曾謂惠棟之學：

> 大抵以經爲綱領，以傳爲條目，以周秦諸子爲左證，以兩漢諸儒爲羽翼。信而好之，擇其善而從之，疑則闕之。遐搜博考，極深研幾，無所不通，無所不貫。〔註31〕

〔註25〕章太炎在所撰〈清儒〉說：「其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南：吳始惠棟，其好博而尊聞；皖南始戴震，綜形名，任裁斷，此其所異也。」

〔註26〕有關吳、皖的分派，今人有質疑者，如暴鴻昌，〈乾嘉考據學流派辨「吳派」、「皖派」說質疑〉，《史學集刊》，1992年第3期，頁68～74。

〔註27〕（清）戴震，《戴東原集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年2月），卷10，〈古經解鉤沈序〉，頁30。

〔註28〕（清）錢大昕，《潛研堂文集》，卷24，〈經籍纂古序〉，頁350。

〔註29〕（清）戴震，《戴東原集》，卷9，〈與是仲明論學書〉，頁30。

〔註30〕（清）王鳴盛，《十七史商榷》（臺北：大化書局，1984年5月），〈序〉，頁1。

〔註31〕見楊曾超著：〈翰林院侍讀學士惠公墓誌銘〉，收於錢儀吉，《碑傳集》（光緒19年江

惠棟治學，除了以經爲綱領，以傳爲條目，另外還取周秦的諸子之說作爲佐證，兩漢諸儒的見解爲輔翼，擇善開疑，以求貫通經義。故知乾嘉學者治學亦極重證據的考求，能旁求諸書，以證其理之要，他們又善於用歸納推理的方法，花極大的工夫去搜集資料，並廣泛抄摘書籍、記札記，然後通過類比條貫，究其異同，核其本末，來解決問題，對歷史文獻進行審訂、辨別文獻眞僞、校勘文字正誤、注疏文字含義、詮釋典章制度、考辨地理沿革，同時以邏輯推理的方法，抓住問題之癥結，層層深入，然後以縝密的推理，演繹出令人信服的答案，解決了許多被前人誤解或避而不談的問題，故胡適諸人皆稱其學具科學實證的方法。

由以上可見，乾嘉學者以訓詁、名物制度考訂等方法來治經，其目的在要求「客觀」，要「實事求是」。戴震說：「治經先考字義，次通文理，志在聞道，必空所依傍。」〔註32〕他講自己「此數十條，得於行事者，其得於學，不以人蔽己，不以己自蔽，不爲一己之名，亦不期後世之名」〔註33〕，都是客觀精神的呈現。他們治經意在擺脫漢儒、宋儒對經文的注釋，突破傳注的重圍，以求經書本義與聖人之道的重視，此一種出發點，是值得肯定與嘉許的。

三、乾嘉考據學的侷限

乾嘉考據學者，雖然繼承了清初大師們的治學方法，卻在考據過程中忽略了清初學者們治學精神的實質，到最後變成爲考據而考據，囿於古而蔽於今，博古而不通今，且忽視了當世之務、時代興衰、國計民生等大計，爲人詬病甚多。嘉道時期便有學者開始批評這種學風，由章學誠開其端，龔自珍、魏源等繼其後，方東樹著《漢學商兌》更是攻擊乾嘉學風的集大成之作。他們主要抨擊乾嘉學者刻意學古，逃避現實及考據過程煩瑣細碎，章學誠曾批評道：

> 自四庫館開，寒士多以校書謀生，而學問之途，乃出一種貪多務博，而胸無倫次者，於一切撰述，不求宗旨，而務爲無理之繁富，動引劉子駿言「與其過廢，無寧過存」，即明知其載非倫類，輒以有益後人考訂爲辭。〔註34〕

又說他們：「但知聚銅，不知鑄釜。其下焉者，則砂礫糞土，亦曰『聚之』而已。」

蘇書局刊，卷46，頁21）。

〔註32〕（清）戴震，《戴東原集》，卷9，〈與某書〉，頁33。

〔註33〕同上，卷9，〈答鄭丈用牧書〉，頁32。

〔註34〕（清）章學誠，《丙辰札記》（臺北：新文豐出版公司，1985年，《叢書集成續編》本），頁687。

材料雖博，「未知尊旨所在」〔註 35〕，即是批評考據學者食古不化，專事聚積材料，而實未知其義。方東樹的批評更爲激烈，云：

> 漢學家皆以高談性命爲便于空疏無補經術，爭爲實事求是之學，衍爲篤論，萬口一舌，牢不可破，……只向紙上與古人爭訓詁形聲、傳注，駁雜援據群籍，證佐數千百條，反之身己心行，推之民人家國，了無益處；徒使人狂惑失守，不得所用，然則雖實事求是，而乃虛之至也。〔註 36〕

曾國藩也曾道：

> 嘉道之際，學者承乾隆季年之流風，襲爲一種破碎之學，辨物析名，梳文櫛字，刺經典一二字，解說或至數千萬言，繁稱雜引，游衍而不得所歸。張己伐物，專抵古人之隙。〔註 37〕

故知乾嘉之際的學者因固閉於考據學的門牆內，以致有煩瑣堆聚、固陋不通的弊病，而爲當時學者所批判，所以在嘉道時期，便出現了一批漢學家，繼承皖派的治學方法，且更以一種創新的態度，爲考據學注入新的氣息，這便是揚州學派。

第二節　揚州學派概述

劉寶楠是江蘇寶應人，而其所處的時代，正逢清揚州學派諸人活躍的時期，且他治學的方法與思想傾向受揚州學派影響甚大，近年研究揚州學派的專書，如張舜徽撰的《清代揚州學記》、揚州師院古籍整理研究室編《揚州學派研究》、趙航所撰《揚州學派新論》都將他歸入揚州學派中，因此，在介紹劉寶楠之時，必先了解揚州學派。

一、揚州學派的興起

乾嘉學派雖在清中葉以後盛極一時，然因其專注於考據之學，成日於故紙堆中考究錙銖瑣碎的文字訓詁、典章名物，而無視於學問在實際生活上的效用，也不能解決利用厚生之事，且一味以古爲尊，忽略了歷史演變的規律，拘泥於古人古書之說而無法關切到現實的需求，因此，在當時即以章學誠爲首開始批評這種學風。而

〔註 35〕（清）章學誠，《文史通義》（臺北：鼎文書局，1977 年 3 月），外篇卷 3，〈與邵二雲書〉，頁 298。

〔註 36〕（清）方東樹，《漢學商兌》（臺北：廣文書局，1963 年 1 月），卷中，頁 17 右。

〔註 37〕（清）曾國藩，《曾文正公詩文集》（臺北：臺灣商務印書館，1970 年 7 月），卷 1，〈朱慎甫遺書序〉，頁 80。

在後起的漢學家中，也有人感於吳、皖二派的治學方法過於狹隘，皓首窮經而不解世務，欲加以試圖改善的，揚州學派便在這樣的情況下興起。張舜徽先生在《揚州學記》序言道：

> 余嘗考論清代學術，以爲吳學最專，徽學最精，揚州之學最通。無吳、皖之專精，則清學不能盛；無揚州之通學，則清學不能大。然吳學專宗漢師遺說，屏棄其他不足數，其失也固。徽學實事求是，視夫固泥者有間矣，而但致詳於名物度數，不及稱舉大義，其失也偏。揚州諸儒，承二派以起，始由專精匯爲通學，中正無弊，最爲近之。夫爲專精之學易，爲通學則難。非特博約異趣，亦以識有淺深弘纖不同故也。鄭康成之所以卓絕以此耳。清儒專門治經，自惠、戴開其先，天下景從而響和者，無慮皆能盡精微而不克自致於廣大。至於乾隆之季，其隘已甚，微揚諸儒起而恢廓之，則終清之世，士子疲勞盡氣以從事者，雜猥而已耳，破碎而已耳。末流之弊，不知所屆，庸詎止於不能昌明經訓而已乎？吾之所以欲表章揚州之學，意在斯也。〔註 38〕

這話對揚州學派推崇備至，認爲揚州學派能以「通學」補救吳派的固陋與皖派的褊狹，而清代學術得以宏大恢廓，揚州學派乃功不可沒。

揚州〔註 39〕因地處江淮最繁富之地，交通發達，商業繁榮，自古以來便是人文薈萃之所，江都薛壽〈讀畫航錄書後〉曾道：

> 吾鄉素稱沃壤。國朝以來，翠華六幸。江淮繁富，爲天下冠。士有負宏才碩學者，不遠千里百里，往來於其間。巨商大族，每以賓客爭至爲寵榮。兼有師儒之愛才，提倡風雅。以故人斗匯萃，甲於他郡。〔註 40〕

從一段話可以見揚州的繁榮富庶，帶動了文風的匯集，且有戴震等大儒提倡學風，因此其治學風氣特盛，且因居於交通發達之所，往來資訊豐富，在思想方面受到的衝擊較大，則較不易拘執成見，而發展出較進步，且較開放的思想，揚州學派的醞釀形成，在考據學風的籠罩下，能成就其特有的學術風格，可以說與其所處的地域有很大的關係。

揚州學術的發展，因其先天的地利之便造成特殊的學術氛圍，但能形成一學派，

〔註 38〕（清）張舜徽，《清代揚州學記》（上海：上海人民出版社，1962 年 10 月），卷首。

〔註 39〕張舜徽先生說：「清代揚州府治，領二州（高郵、泰州）、六縣（江都、甘泉、儀徵、興化、寶應、東台）」。（《清代揚州學記》）

〔註 40〕（清）薛壽，《學詁齋文集》（臺北：新文豐出版公司，1989 年，《叢書集成續編》本），卷下，〈讀畫航錄書後〉。

前輩大師的影響應是更重要的，皖派大師戴震曾客居揚州，許多知名學者都曾問業於他，揚州學派的學者也有出於他門下的，章太炎於〈清儒〉一文說：

> 震又教於京師，任大椿、盧文弨、孔廣森皆從問業。弟子最知名者：金壇段玉裁、高郵王念孫。〔註41〕

揚州學派的後起之秀焦循又是最推崇戴震的，曾作〈申戴篇〉，可見其對戴震的景仰與肯定，因此可以知道戴震對揚州學派諸人影響甚大，且揚州學派的治學精神與思想義理的發揮，遵循戴震甚多，因此有人便直言揚州學派源於戴震，故知戴震對揚州學派諸學者的啓迪與影響是極深遠的。

戴震（字東原），安徽休寧人，他治學問，別於吳派的惠棟，注重實事求是，章太炎在論清儒時，特別推崇他：「詮次諸儒學術所原，不過惠戴二家。惠氏溫故，故其徒敦守舊貫，多不仕進；戴氏知新，而隱有所痛於時政，則孟子正義所爲作也。」〔註42〕，可見以戴震爲首的皖派，治學時較有新意，也隱有感痛時政之意。戴氏治學也主張以六書爲綱領，運用小學訓詁的方法，重新研究經注，把朱熹附會於經學的理學一一破除。且又提出「執義理而後能考核」，主張必須有一定的理論觀點的指導然後能從事考據，他的《原善》、《孟子字義疏證》即是在這種觀點下產生的。這兩書綜合了《易》、《孟子》、《中庸》、《詩》、《書》等之說，再加入自己的見解，說明理、天道、性、才等儒家的主要概念，這樣的作品是考證學者少有其例的著作。几書中亦以訓詁明義理，把被程朱曲解的儒家基本概念恢復其本義，或給予新義。他擯棄了形而上的虛理解釋，而著重於說明形而下的規律，並能利用經驗科學的知識，主張在事物的自然發展上應有人的必然性認識，此種見解，顯示了清朝儒學的新傾向，對於揚州學者的啓發甚大，後來焦循的《論語通釋》、《孟子正義》，阮元的「仁」、「性」、「命」諸論及程瑤田等人的字義研究，都受到戴震的啓發甚大，而劉寶楠的《論語正義》又是承著諸人的研究成果而作的總結。

揚州學派的主要人物以汪中、焦循、阮元、王念孫、王引之、任大椿、劉寶楠、劉文淇等爲杰出的代表，清末劉師培又繼承乾嘉諸儒的樸學傳統，並接受了西方的進化論思想，發展了揚州學派的學術成果，成爲揚州學派的殿軍。劉寶楠亦爲揚州學派學者之一，其與劉文淇相交甚篤，治學的精神與態度，皆受此時期學風影響。揚州學派的治學特色如下。

〔註41〕（清）章太炎：〈清儒〉。

〔註42〕吳承仕藏，《章炳麟論學集》（北京：北京師範大學出版社，1982年）。

二、揚州學派的治學特色

劉師培在〈南北考證學不同論〉一文云：

> 戴氏弟子，舍金壇段氏外，以揚州爲最盛。高郵王氏，傳其形聲訓故之學；興化任氏，傳其典章制度之學。王氏作《廣雅疏證》，其子引之申其義，作《經傳詞》、《經義述聞》，發明詞氣之學。於古書文義詰詘者，各從條例，明析辨章，無所凝滯，於漢魏故訓，多所竄更。任氏長於《三禮》，知全經浩博難罄，因依類稽求，博徵其材，約守其例，以釋名物之糾紛。所著《深衣釋例》、《釋繒》諸篇，皆博綜群書，衷以己意，咸與戴氏學派相符。儀徵阮氏，友於王氏、任氏，復從凌氏廷堪、程氏瑤田問故，得其師說。阮氏之學，主於表微。偶得一義，初若創獲。然持之有故，言之成理，貫纂群言，昭若發蒙，異於餖飣猥瑣之學。甘泉焦氏，與阮氏切磋，其論學之旨，謂不可以注爲經，不可以疏爲注。於近儒執一之弊，排斥尤嚴。所著《周易通釋》，掇刺卦爻之文，以字類相屬，通以六書、九數之義，復作《易圖略》、《易誥》，發明大義，條理深密。雖立說間鄰穿鑿，然時出新說、秩然可觀，亦戴學之嫡派也。〔註43〕

從這一段話，可以了解揚州學派諸人的專精與成就，同時可以看出他們作學問能博綜群言，不執於一曲，亦不盲從舊說，且自創新意，甚有可觀者。以下再將揚州學派諸人的共同特色歸納之。

（1）運用變化、發展的觀點分析事物

這種分析事物的思想方法，尤其在焦循的著述中表現最突出，他無論在闡明性理、教戒子弟、討論經學等方面，都強調「會通」、「日新」，反對「據守」，反對「定論」，他認爲事物是變動不居、前進不已的，故須有新的見解來因應時代的需要，因此，他也主張不輕信古人之說，反對褊狹、停滯不前的學術作風，也批駁當時學界所標榜的「考據」、「漢學」、「宋學」等名目，認爲這樣的標榜只會令學術墨守成規，而無法進步，焦循這種見解影響了他的朋友及許多後起的學者，也帶起了一股活躍的風氣。

（2）推廣了求知的領域，開創新的研究途徑

乾嘉的漢學家們，大部分都只是鑽研幾部重要的經傳，盡力於箋釋、校勘的工作，於治學的領域較爲褊狹，江藩在《漢學師承記》中對此一現象也曾深深慨嘆。到了揚州學者，卻能突破這種侷限。如汪中首先對儒家思想進行批判，又反對過去

〔註43〕（清）劉師培，《劉申叔先生遺書》，〈南北考證學不同論〉，頁666～667。

學者「排斥異端」的陳舊見解，而致力於周秦諸子的整理，於老子、墨子、荀子等，都能重新確認其在思想史上的價值，雖當時人譏之爲「名教罪人」，亦不以爲意。次如阮元留心金石，並以銅器上的銘文可與《九經》並重。江藩大規模治史，寫成《資治通鑑訓纂》一部大書。焦循於治經外，也有折中諸子之說的意思，另外對於詞曲、戲劇也有研究；劉毓崧於校書之外，還搜集古代謠諺。王懋竑的《讀書記疑》、王念孫的《讀書雜志》所包含的內容更是博及子史。由此可見，揚州學派諸人已能打破以經爲研究範圍的界域，更進一步開拓了學術的領域。

（3）突破傳注的重圍

自從宋代理學盛行，明清的八股取士，皆以宋元解說爲主，這樣的解說體系，後人稱爲宋學。到了清代，又有反宋學的漢學產生，以漢人傳注爲宗，二派形成一壁壘分明的對立狀態。揚州學者則能大膽地擺脫一切傳注，遠溯漢以前，去尋找較接近古書原意的解說。如焦循研究《周易》，便直接由六十四卦中找「參伍錯綜」的關係，寫成《雕菰樓易學三書》。阮元研究群經，也直接從周秦故書中找經典本義，寫成《詩書古訓》、《論語論仁論》、《孟子論仁論》諸書。他們盡量將各時代有關倫理、政治的字義，還原於各時代的本來面目，而不爲後說所雜，這樣的努力，對於經書本義的還原，是有貢獻的。

（4）兼采備錄，不囿陳說

如焦循三世治《易》，收入《焦氏叢書》的《易》學著作有五部四十五卷之多，除備引祖父之學外，另收時賢顧炎武、閻若璩至阮元、王引之等凡六十八家，其中有皖派經學大師江永、戴震，也有吳派的惠棟、錢大昕，既不盲從舊說，也不輕易詆毀，皆以實據爲要。又王念孫作《廣雅疏證》，費時十年，先校正其訛舛，繼而詮釋其義例。劉寶楠《論語正義》亦博綜兼採，歷父子兩代三十八年的時間，如此浩大工程，皆因博及萬卷而得以致之。

（5）因聲求義，探求本原

戴震《轉語》二十章，提出正轉、變轉的條例，爲研究語音和語義關係的先聲，並認爲研究經書必先溯及音聲之原，揚州學人莫不尊此說，如郝懿行作《爾雅義疏》，亦說：「于字借聲轉處詞繁不殺，殆欲明其所以然」，皆重因聲求義之法。

（6）注重目驗，徵其然否

郝懿行著《爾雅義疏》有言：「余田居多載，遇草木蟲魚有弗知者，必詢其名，詳察其形，考之古書，以徵其然否。今茲疏中其異於舊說者皆經目驗，非憑胸臆。」像這種親自去研究探索事物眞相的精神，在揚州學者中所在多是，其追求眞知的毅

力可見一般。〔註44〕

以上所論皆爲揚州學派治學的態度與方法，餘則如他們對待學術採取「求同存異」的態度，能避免學術上的固步自封，與互相傾軋的惡習；對待不同的學術觀點，能審慎處理，不強人以從己，也不屈己以從人，各尊所長，不相排擠攻詰。又不從事聲氣標榜，肯承認自己的短處等，都表現出他們對學問的謙虛與尊敬之情，也因爲這種的胸襟氣度，使得他們在學問上能突破現有成就，形成其通博的特色。

三、揚州學派在學術上的成就

揚州學派對於學術貢獻甚多，以下即就各學科分類作概略敘述：

（1）在自然科學方面

揚州學者中精通天文算法的，康熙時便有陳厚燿，他的造詣，幾乎可奪梅文鼎之席。後學繼起，如李惇、焦循、阮元、黃承吉，都精於此道。尤以焦循功力最深，既有數學方面的著作，又能利用數學的原理研究《周易》，而使《易》學大明。此外阮元編《疇人傳》四十六卷，總結歷代科學成就，是我國第一次出現科學家列傳的系統著作。

（2）哲學思想方面

揚州學者吸取了戴震的哲學思想，並加以引申發揮，汪中、阮元、焦循在這方面都有成就，其中又以焦循最爲突出，所作《論語通釋》、《孟子正義》、《雕菰樓集》，發揮了他的理論、見解，並深刻地批判了宋明理學，劉寶楠《論語正義》則集結了諸人的思想特點，加以引申發揮。

（3）專經研究方面

揚州學者大體的治學方向是以通博爲尚，然在「博」之外，各人都有其「約」的專精部分，揚州學者也提倡專經的研究，如焦循對於群經都有補疏，然以《周易》用力最多，《周易》是他的專經代表。又劉文淇精通《左傳》，劉寶楠專精於《論語》，都有顯著成就。

（4）訓詁名物方面

高郵王念孫、王引之父子是訓詁學專家，另有阮元、黃承吉在這方面也都有成就。揚州學者在考證古代名物制度方面，也作了類釋和通釋的工作，如任大椿的《釋服》、《深衣釋例》，是屬於類釋的體例；汪中的《明堂通釋》，阮元的《明堂論》、《明

〔註44〕參見張舜徽，《清代揚州學記》，頁11～14。趙航，《揚州學派新論》，頁12～14。

堂圖說》，是通釋的體例。

（5）辨偽、校勘、輯佚方面

王懋竑研究朱子學，首先考訂出《易本義》前面的九圖不是朱熹作的。王念孫、王引之父子校勘群經諸子；劉文淇、劉毓崧父子校勘諸子地志；任大椿輯錄古代小學佚書，都對整理古代文獻作出了貢獻。

（6）編書、刻書、藏書方面

揚州學者中，阮元的官位最高，有雄厚財力提倡獎勵學術研究工作，他每到一省，都組織人力，進行編書、刻書的工作，如在浙江編成《經籍纂詁》，在江西刻成《十三經注疏》附《校勘記》，在廣東刻成《皇清經解》，又購置了不少圖書，設立「書藏」，以便利學者閱讀。這些對當時學者的研究工作，給予有力地支持和鼓勵。〔註45〕

由以上歸納，可知揚州學派在學術上的成就是極輝煌的，無論是古文獻的整理、義理的發揮，都有可觀的成績，值得後人重視。

〔註45〕有關揚州學者治學的成就，參見張舜徽著，《清代揚州學記》，頁14～16。

第三章　《論語正義》的作者及其成書

第一節　作者生平及其著作

一、作　者

《論語正義》一書爲清代劉寶楠所著，其子劉恭冕續成。

劉寶楠生於乾隆五十六年，字楚楨，小字寶十，別號念樓，學者稱「念樓先生」。劉氏本出吳郡，明洪武初年，有二公者，始遷寶應，後遂定居於此。父親履恂，劉寶楠自輯《劉氏清芬集》云：

> 履恂，字迪九，號雲陔，琨石長子，乾隆五十一年舉人，國子監典薄。著《秋槎雜記》，《義迹山房詩鈔》。〔註1〕

又劉文淇所撰迪九先生〈墓表〉云：

> 先生事親孝謹，父早卒，母多疾，先生與諸弟更代侍，不假婢嫗；與諸弟友愛，治家內外有法度，善議論，有幹事才，解紛撥煩，拯人困急。〔註2〕

又云：

> 先生爲端臨先生從父昆弟，而人品學問相伯仲。（同上）

汪廷珍撰〈遺稿序〉云：

> 君詩溯源騷選，質雅清深，綽有神韻，蓋樸學家所難。〔註3〕

〔註1〕劉文興編，《清劉楚楨先生寶楠年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁3。
〔註2〕同上，頁4。
〔註3〕同上，頁4。

由此可知劉寶楠之父履恂先生是個治家有方，善議論，有幹才，急公好義之人，且詩文卓雅有神韻，是樸學家中難得一見的。他的繼娶喬氏，生有三子即：寶樹、寶楙、寶楠。乾隆六十年，履恂先生歿，因而家道衰落，遂由喬氏含辛茹苦，教育數子成人。劉寶樹在〈先妣喬太孺人行述〉中云：

> 乙卯，府君歿京邸，時不孝寶楠才五歲，太孺人授讀如前。少長就傅，督晚課，膏油不繼，惟竈上置一燈，命讀書數十過，迨釜鞞而油已竭矣。嘗語不孝等曰，吾日旰不得食，不以爲饑，歲暮不得衣，不以爲寒，汝曹勤讀書，我雖苦不怨。〔註4〕

在喬氏的辛勤撫育下，寶楠自幼即稟母訓，攻苦力學，戴望撰〈故三河縣劉君事狀〉云：

> （君）五歲而孤，母喬儒人，躬自授經。始君從父端臨先生，治漢儒經學，精深有條理，典簿君及君兄五河君繼之，君從學五河君，長則請業端臨先生。〔註5〕

寶楠先由母親喬氏親授經書，後師事其從叔端臨台拱先生，治漢儒經學，爲其後的經學成就，奠立基礎。〈行狀〉亦云：

> 益發憤，有志於學，傳注皆自句讀。時從叔（台拱）先生受學，辨別古今音韻。〔註6〕

《清史稿·儒林傳》云：

> 始寶楠從父台拱漢學精深，寶楠請業於台拱，以學行聞鄉里。〔註7〕

劉台拱字端臨，爲劉履恂之從弟，劉寶楠之從叔，《漢學師承記》云：

> 君六世祖永澄，問學於蕺山，以躬行實踐爲主，子孫世傳其學，至君又習聞王予中、朱止泉之緒論，深研程朱之行，以聖賢之道自繩，然與人遊處，未嘗一字及道學也。君學問淹通，尤邃於經，解經專主訓詁，一本漢學，不雜以宋儒之説，著有《論語騈枝》一卷、《荀子補註》一卷、《漢學拾遺》一卷、《經傳小記》三卷、《古文集》一卷。〔註8〕

劉台拱是當時有名的樸學家，家學淵源，學問深厚，解經專主訓詁之漢學，劉寶楠

〔註4〕劉文興，《清劉楚楨先生寶楠年譜》，頁6～7。

〔註5〕（清）錢儀徵輯、周駿富編，《續碑傳集》（臺北：明文出版社，1985年，《清代傳記叢刊》本），卷73，頁258～259。

〔註6〕劉文興，《清劉楚楨先生寶楠年譜》，頁10。

〔註7〕《清史稿》（臺北：鼎文書局，年不詳），卷482，〈儒林三〉，頁13290。

〔註8〕（清）江藩，《漢學師承記》（臺北：明文出版社，1985年，《清代傳記叢刊》本），卷7，頁186。

跟從他作學問，深受其影響，在學問品性方面都奠下良好基礎，爲鄉里人所贊揚。十六歲應試爲縣學生，得以結納當日的博學碩儒，並與儀徵劉文淇齊名，時有「揚州二劉」之稱。《清史稿・儒林傳》云：

爲諸生時，與儀徵劉文淇齊名，人稱揚州二劉。〔註9〕

〈行狀〉亦云：

府君所交友，多砥行綴學之士，若武進李兆洛，寶山毛嶽生，晉江陳慶鏞，江都梅植之，涇包愼言，江都汪喜孫，儀徵黃盛修、劉文淇，丹徒柳興恩，同里陸聯桂、朱士端、喬階、喬守敬，皆一時負人望。每賓朋燕集，莊言雅論，未嘗雜以詼諧，規過勸善，久敬不渝。府君與儀徵劉先生文淇，論學尤契，人稱揚州二劉。〔註10〕

劉寶楠於道光二十年中進士，自此即開始其仕宦生涯，凡在任所，特爲關心民瘼，整治地方，功在鄉里，觀其行蹟，所展現出來的正是一恭勉勤謹的儒者風範。《清史稿・儒林傳》云：

道光二十年成進士，授直隸文安縣知縣。文安地稱窪下，隄堰不修，遇伏，秋水盛漲，輒爲民害。寶楠周履隄防，詢知疾苦，爰檢舊冊，依例督旗屯及民同修，而旗屯恆怙勢相觀望，寶楠執法不阿，功遂濟。再補元氏，會歲旱，縣西北境蝗，袤延二十餘里。寶楠禱東郊蜡祠，蝗爭投阬井，或抱禾死，歲則大熟。元豐元年，調三河，値東省兵過境。故事，兵車皆出里下。寶楠謂兵多差重，非民所堪，雇車應差，給以民價，民得不擾。寶楠在官十六年，衣冠樸素如諸生時。勤於聽訟，官文安日，審結積案千四百餘事。雞初鳴，坐堂皇，兩造具備，當時研鞫。事無鉅細，均如其意結案，悖者照例治罪。凡涉親故族屬訟者，諭以睦姻，概令解釋。訟獄既簡，吏多去籍歸耕，遠近翕然，著循良稱。咸豐五年，卒，年六十五。〔註11〕

又《清代樸學大師列傳》云：

寶楠道光二十五年以優貢生中鄉試，二十年成進士，歷任直隸文安宮坻固安元氏三河知縣，文安境內各莊堤歲久失修，令甲凡堤工族丁及民均赴役，執法不阿，工賴以濟。在縣三載，無水災。官元氏時，値歲旱，蝗蝻大作，爲分設三廠，自捐錢收捕淨盡，得轉豐稔。比調三河，東省兵過

〔註9〕《清史稿》卷482，〈儒林三〉，頁13290。
〔註10〕劉文興，《清楚楨先生寶楠年譜》，頁10。
〔註11〕《清史稿》卷482，〈儒林三〉，頁13290～13291。

境，——故事，兵車皆出里下，——謂兵多差重，非民所堪遣往通州，以民價雇車應役，民以不擾。在官十六年，衣履素樸如諸生，勤於聽訟，遠近歙然，循良稱最。咸豐五年病卒，年六十五。歿前七日，自撰墓誌。鄉人私諡曰孝獻先生。〔註12〕

可見寶楠爲官，乃襲其父熱誠助人之精神，凡在任上，皆宵旰辛勤，憂心民生疾苦，治隄防、驅蝗害、平訴訟，致力於利用厚生之事，而不辭辛苦，愛民如子，深受人民的愛戴。卒於咸豐五年，(1791～1855)，年六十五。

《論語正義》的續作者爲劉寶楠的次子劉恭冕。

劉恭冕，字叔俛，號勉齋，道光三年生，據劉嶽雲所撰〈族兄叔俛事略〉云：

族兄叔俛，名恭冕，楚楨先生次子也。先生生子三，獨兄銳志問學，不遂其緒。坐恆挾書，有得，輒識上方。少時纂述已及尺，驚其長老，後以爲不足存，往往燬去。楚楨先生吏文安、三河，兄皆從；過庭時，陳質經義，不與聞政事，先生尤愛之。〔註13〕

《清史稿．儒林傳》云：

恭冕，字叔俛。光緒五年舉人。守家學，通經訓，入安徽學政朱蘭幕，爲校李貽德《春秋賈服注輯述》，移補百數十事。後主講湖北經心書院，敦品飭行，崇尚樸學。幼習《毛詩》，晚年治《公羊春秋》，發明「新周」之義，闢何劭公之謬說，同時通儒皆韙之。〔註14〕

劉恭冕自幼即銳志於學問，從其父治經學，聰慧穎悟，爲其父所喜，其父過世後，又從學於朱蘭先生，除《清史稿》所言，校《春秋賈服注輯述》，移補百數十事外，於當時所刻《李漁冰先生集》，亦更正其校讎之誤，爲朱先生所歎服。曾文正於金陵首闢書局，延請恭冕校勘諸史，爲世所重。後湖北經心書院落成，李小荃亦禮請之講課經訓，湖北人士爭相與之問學，經訓示的學生，多爲地方重望。當時所修方志如：《沔陽州志》、《黃州府志》、《漢陽府志》、《黃岡縣志》，咸出恭冕之手。恭冕除學問爲世所重外，德業品性更爲時人所嘉賞稱頌，〈族兄叔俛事略〉又云：

兄誘掖後進，惟恐不及，凡與游者，虛往實歸，莫不懽洽。與人交，一以誠，未嘗脂韋圜轉，雖爲宵人所賣，處之泊然，槃古之經師，德與學

〔註12〕（清）支偉成著、周駿富輯，《清代樸學大師列傳》（臺北：明文出版社，1985年，《清代傳記叢刊》本），〈皖派經學家列傳〉第6，頁203。

〔註13〕汪兆鏞纂錄、周駿富編輯，《碑傳集三編》（臺北：明文出版社，1985年，《清代傳記叢刊》本），卷33，頁91。

〔註14〕《清史稿》卷482，〈儒林三〉，頁13291。

稱者也。〔註15〕

恭冕以附監生，中己卯舉人，年六十歲，以風疾歿於家，時維光緒癸未六月。娶王氏，生子四，襄孫，早卒；春孫，騏孫，志孫；女二，一適華氏；孫女四人。葬於邑北鄉殷黃台祖塋之側。

二、著　作

劉寶楠窮其一生的精力，致力於著作，作品達三十餘種，且其作不僅限於經史、名物之作，詩詞文章亦爲其雅好，曾亮作〈劉楚楨詩序〉云：

> 若吾友楚楨之詩，其學而不爲所累者乎經傳、訓詁、金石、輿地、百詩，諸君子之所長，既兼而取之矣。而其爲詩跌宕清妙，怡人心神，或磊落質直，無所雕飾，凡其生平所譔述者，至詩而一空，其跡蓋非徒專樸學者不能爲之。〔註16〕

故知劉寶楠亦具揚州學派治學之特色，爲學已能不專主於經史考據，而遍及詩文之創作，其開拓治學領域的精神，已非乾嘉考據學者之陳套了。然在劉寶楠的著作中，《論語正義》一書，仍爲其最專力之作。到了晚年，因勞於案牘，許多著作都不克完成，由恭冕承其遺志，續修補葺，亦於《論語正義》用力最多。劉寶楠已刊行的作品計有：

（一）《論語正義》二十四卷

（二）《釋穀》四卷　此書乃寶楠讀程瑤田所著《九穀考》，書中於禾、黍、稷三種植物辨析最詳，然於豆、麥、麻之屬卻過於疏略，故而旁徵博求，作成是書，對於穀物訓釋精詳，可補程瑤田《九穀考》的疏陋，關於字義的訓解，也有《經傳釋詞》所不及的地方。

（三）《愈愚錄》六卷　此書是劉寶楠讀經史所作的劄錄，倣王應麟的《困學紀聞》，顧炎武《日知錄》之體，先編爲長編，後又折衷薈萃成六卷。

（四）《漢石例》六卷　是書乃採漢代的石刻，準以金石之例，將之綱舉目列，條理分析，並引證以洪适《隸釋》、《隸續》，旁採諸家，以發明經義，貫穿史籍。共有墓碑例五十，廟碑例二十九、德政碑例十三、墓闕碑例十一、雜例三十二、總例四十八。

（五）《勝朝殉揚錄》三卷　明臣史可法殉難揚州，當時的官吏、紳民、婦女從死

〔註15〕汪兆鏞纂錄、周駿富輯，《碑傳集三編》，卷33，頁93～94。

〔註16〕（清）劉寶楠，《念樓集》（臺北：文海出版社，1967年，手稿影印本），頁5～6。

者甚多，後來清廷將殉死諸臣，分別賜謚賜祀，各有差等。道光十八年，諸城李公，主持風化，慮其應祀之人應有遺漏，乃命劉寶楠考覈史乘，旁采群籍，俾使殉難諸義士，得以彰明後世，並有助於風化，俾益世教，故作是書。後部由劉恭冕續成。

（六）《寶應圖經》六卷《圖經》共六卷，共有圖十四幅，次爲表，著歷代沿革，起自漢唐，迄於明代。卷一爲城邑，卷二爲疆域，卷三爲河渠、水利，卷四爲封建，卷五、卷六爲人物。於城邑之沿革，湖河之變遷，漕運之通塞，與民生利病，所可考而知焉者，皆瞭如指掌。

（七）《寶應劉氏清芬集》十卷　此書乃楚楨於嘉慶癸酉甲戌間，授徒里中，乃校先世之遺文，蒐輯成編，曰《寶應文徵》，然因卷帙浩繁，故又錄出劉氏文詩，成爲《清芬集》十卷，凡錄詩六十五人，文二十一人，由子猷先生付梓。現有家刻本。

（八）《文安隄工錄》六卷　寶楠因修文安隄堰，將前後經過錄成此帙。

以上乃劉寶楠已刊行之著作，餘尚有未刊之作，如：「愈愚續錄」□卷，《寶應文徵》□卷、《寶應詩事》一卷、《清芬別錄》□卷、《念樓集》八卷、《念樓外集》二卷。

劉恭冕的著作有：《何休注訓論語述》、《廣經堂文鈔》、《論語正義補》。一生著述，亦以《論語正義》用力最多。〈事略〉云：

> 先是楚楨先生著《論語正義》，未成而卒；兄懍念先業，蚤夜釐定，爬羅諸家異說，一義未明，馳書四方，必求其是，凡十餘年，訖刊書成。〔註 17〕

可見其用功之勤。恭冕爲學，亦不以經傳自限，如其《廣經室文鈔》之作乃「始在嘉慶中，段玉裁爲沈濤撰《十經齋記》，謂學者誦習十三經外，宜再加入《大戴禮記》、《國語》、《史記》、《漢書》、《資治通鑒》、《說文解字》、《九經算術》、《周髀算經》等八種，其識議宏通，爲雅儒所不能論，恭冕服膺其說，名所居曰廣經室，爲之記以張之，雖所揭櫫之書，與段氏稍有出入，然其意固已遠矣。」〔註 18〕由此亦可見恭冕之治學亦以淹通爲尚。

第二節　《論語正義》的撰述動機

〔註 17〕汪兆鏞纂錄、周駿富輯，《碑傳集三編》，卷 33，頁 93。

〔註 18〕張舜徽，《清人文集別錄》（臺北：明文出版社，1982 年），頁 600。

《正義》一書是劉寶楠一生中最得力的作品，因而耗費的時間精力也最多，而此書是在麼情況下撰述的呢？關於此書的著作因緣，可追溯於劉寶楠的生平交遊。劉恭冕〈後敘〉云：

> 先君子少受學於從叔端臨公，研精群籍。繼而授館郡城，多識方聞綴學之士。時於毛氏《詩》、鄭氏《禮注》皆思有所述錄。及道光戊子（八年），先君子應省試，與儀徵劉先生文淇、江都梅先生植之、涇包先生愼言、丹徒柳先生興恩、句容陳丈立始爲約，各治一經，加以疏證。先君子發策得《論語》，自是屏棄他物，專精致思，依焦氏作《孟子正義》之法，先爲長編，得數十巨冊，次乃薈萃而折衷之。〔註19〕

又劉寶楠的好友劉文淇在〈題江淮泛宅圖序〉裡說道：

> 楚楨嘗與余約各治一經，楚楨占《論語》，余占《左傳》，以論語皇《疏》，多涉清玄，邢《疏》更鄙陋無足觀，而何氏《集解》，亦採擇未備。〔註20〕

爲群經作疏，乃當時所盛行，劉師培在〈南北考證學不同論〉裡亦提到：

> 繼起之儒，咸爲群經作疏，《爾雅》疏於邵晉涵，《國語》疏於董增祿，《毛詩》疏於陳奐，《左傳古注》輯於李貽德，大抵彙集古義，鮮下己見，義尚墨守，例不破注，遇有舛互，曲爲彌縫，惟取精用弘，咸出舊疏之上。〔註21〕

故知劉寶楠著作《論語正義》，既受當時爲群經作疏風氣所影響，亦因緣於眾好友的敦促勉勵，時有劉文淇、梅植之、包愼言、柳興恩、陳立等六人，約好各治一經，以爲疏證，爲當時儒林的一大盛事。除此一著述因緣外，劉寶楠既發策治《論語》，又觀歷來《論語》注疏甚多缺失，三家師說不可究明，漢人舊說亦湮沒不聞，故而傾力著書，而成此巨著。劉恭冕〈論語正義後敘〉言其動機云：

> 班生有言：「仲尼沒，而微言絕，七十子喪，而大義乖。」聖人之言，中正和易，而天下萬世，莫易其理，故曰「微言」，非祇謂性與天道也。大義，微言之義，七十子之所述也，今其著者，咸見《論語》。竊以先聖存時，諸賢親承指授，當已屬稿，或經先聖筆削，故言特精善，迨後追錄言行，勒爲此篇，作之者非一人，成之者非一時，先儒謂孔子沒後，弟子

〔註19〕（清）劉寶楠著、高流水點校，《論語正義》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁797～798。〔以下《論語正義》所引均採用此版本〕

〔註20〕劉文興，《清劉楚楨先生寶楠年譜》，頁21。

〔註21〕（清）劉師培，《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年），頁665下－666上。

> 始共撰述，未盡然也。曾子、子思、孟子，荀子，皆有著書，於先聖之道，多所發明，而注家多未能及，至〈八佾〉、〈鄉黨〉二篇，多言禮樂制度，漢人《注》者，惟康成最善言禮，又其就《魯論》，兼考《齊》、《古》，而爲之注，知其所擇善矣。魏人《集解》，於鄭《注》多所刪佚，而僞孔，王肅之說，反藉以存，此其失也。梁皇侃依《集解》爲疏，所載魏晉諸儒講義，多涉清玄，於宮室，衣服諸禮，闕而不言。宋邢昺又本皇氏，別爲之疏，依文衍義，並無足取。我朝崇尚實學，經術昌明，諸家說《論語》者，彬彬可觀，而於疏之作，尚未遑也。〔註22〕

又句容陳立〈論語正義序〉也說道：

> 既從明經假讀竟，乃續而論之曰：漢世《論語》，有《齊論》、《魯論》，篇次小殊，說亦略異，孝武時，魯共王壞孔子宅，得古文《論語》，蓋與古《尚書》、《逸禮》，皆有文無說。張禹兼通《齊》、《魯》，爲《張侯論》，而《齊》、《魯》師法淆；鄭康成就《魯論》篇第，考《齊》、《古》爲之注，而三家師說，亦不可究矣。何平叔等作《集解》，名爲集諸家之善，其不安者，頗爲改易，而去取多乖，義蘊猶略。然師援淵源，雖汩沒無考，其漢時經師，單詞隻義，猶賴存焉；惜皇、邢二《疏》，未能發明，末學膚淺，於微言大義，既無窺竊，于典章、訓詁、名物、象數，復多蓋闕，厥用慨焉！〔註23〕

由以上所述，故知劉寶楠作《論語正義》的原因，可歸納以下數點。

（一）病皇《疏》「多涉清玄」

《論語》的傳本，在漢代有齊、魯、古三《論》，後《張侯論》及鄭玄注解將三家合而爲一，漢代解說《論語》者尚有多家，今多不傳。魏何晏因見「前世傳受師說，雖有異同，不爲之訓解，中間爲之訓解，至于今多矣，所見不同，互有得失。今集諸家之善，記其姓名，有不安者，頗爲改易，名曰《論語集解》」〔註24〕。《集解》出而諸家廢，故《論語集解》成爲流傳至今最早的且最完整的《論語》注解本。

繼何晏《論語集解》後，南北朝皇侃的《論語義疏》爲當時《論語》注疏的重要作品，其書以何晏所集孔安國以下各注家爲主，以江熙所集魏瓘以下十三家之疏爲羽翼，加上漢末以來有名通儒三十三家爲輔助，並引當時無名學人之言以爲參證，

〔註22〕《論語正義》，頁797。

〔註23〕收於《論語正義》，（臺北：藝文印書館，1966年，《無求備齋論語集成》本），頁1左葉～右葉。

〔註24〕（魏）何晏集解、（梁）皇侃義疏，《論語集解義疏疏・敘》，頁338下－339上。

無論在體例或思想方面都有承先啓後的重要意義。

南北朝的「義疏」之學，本是受佛教講經影響而產生的一種注疏體例，具有極濃厚的時代色彩，其在漢代陰陽讖緯的遺風、魏晉玄學風氣的瀰漫及佛教思想的傳布與流行下，雜糅匯聚各種思想，因而薈萃成一特殊的學術風貌，在這種風氣的薰染下，當時的經學皆深受影響，而屢雜用佛說、道家的觀點來注釋經書，皇侃的《論語義疏》亦不離此風，劉寶楠稱其「多涉清玄」即因於此。

皇《疏》中有以佛說解經者，如：〈學而篇〉「人不知而不慍」句，皇《疏》「又一通」云：「若人有鈍根，不能知解者，君子恕之，而不慍怒之也。」〔註 25〕「鈍根」的觀念，即是佛家說法；又有以道家之說解經者，如〈爲政篇〉「吾與回言終日，不違如愚」章，皇《疏》云：「自形器以上，名之爲無，聖人所體也；自形器以下，名之爲有，賢人所體也。今孔子終日所言，即入於形器，故顏子聞而即解，無所語問；故不起發我道，故言終日不違也。」〔註 26〕即用老子「有」、「無」的觀念解之，凡此之例甚多，不一一列舉。由此可見皇《疏》之涉「清玄」，故《正義》之注疏，凡引皇《疏》之部分皆不採其語涉道釋之說者。

（二）以邢《疏》「鄙陋無足觀」

邢昺《論語注疏》〔註 27〕爲宋眞宗咸平二年，邢昺奉詔之作，《四庫全書總目提要》云：「晏所采孔安國而下凡若干家，皆古訓，昺復因皇侃所採諸儒之說爲之疏，於章句訓詁名器事物之際詳矣。」〔註 28〕《四書全書總目提要》又云：

> 今觀其書，大抵翦皇氏之枝蔓，而稍傅以義理。漢學、宋學，茲其轉關。是《疏》出而皇《疏》微，迨伊、洛之說出而是《疏》又微。故《中興書目》曰：「其書於章句訓詁名物之際詳矣」，蓋微言其未造精微也。然先有是《疏》，而後講學諸儒得沿溯以窺其奧，祭先河而後海，亦何可以後來居上，遂盡廢其功乎！〔註 29〕

邢《疏》之作，也是就何晏、皇侃的成就，作更進一步的剪裁舖敘，且在章句、訓詁、名器、事物等方面的考證，也較前人著述詳盡些，然而邢《疏》對皇《疏》的剿襲處甚多，而論及名物制度的考證，雖有勝於前人之處，實則疏略甚大，尤其到

〔註 25〕（梁）皇侃，《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1991 年 9 月），頁 5。
〔註 26〕同上，頁 46。
〔註 27〕《論語注疏》一書，據《宋史・藝文志》、《中興書目》、《四書全書總目提要》著錄，皆題曰：「論語正義」，嘉慶二十年，江西南昌府學開雕之十三經本，不稱《論語正義》而稱《論語注疏》。
〔註 28〕《四庫全書總目提要》，卷 36，〈四書類一〉，頁 918～919。
〔註 29〕同上。

了清代，更累積了宋代以降，諸儒的著作成果，加以清世在考據學上的輝煌成就，相形之下，邢《疏》之缺陋便顯而可見，故劉寶楠稱其「鄙陋無足觀」，自有其道理在，程樹德對於《論語集釋》言：「劉氏所著《正義》引證精博，此書行而邢《疏》可廢。」〔註30〕此非虛說，劉疏能因於前人注疏的得失，累積更多的學識經驗，作更完善的考證補述，而能作到「前修未密，後出轉精」的成就，其功甚鉅。

（三）探三家師說之原貌

《論語》一書的傳承，到了漢代有《魯》、《齊》、《古》三家，《魯論語》有二十篇，爲魯人所傳，現今所行的篇次，即是根據《魯論》。傳人有夏侯勝、蕭望之、韋賢及其子韋玄成。《齊論語》是齊人所傳，較《魯論語》多出〈問王〉、〈知道〉二篇，共二十二篇，其中二十篇裡的章句也較《魯論》爲多。傳者有琅邪王卿、膠東庸生、昌邑中尉王吉。《古論語》爲魯恭王劉餘壞孔子宅壁所得，共二十一篇，分〈堯曰〉下章〈子張問〉爲一篇，故有兩〈子張篇〉，且篇次與《齊論》、《魯論》皆不同，孔安國傳之，後漢馬融亦注之。

時安昌侯張禹曾受《論語》於夏侯建，又從庸生、王吉受《齊論》，張禹於二家所言，擇其善者而從之，號曰《張侯論》，行於漢世，極盛一時，此時的《論語》已打破《齊》、《魯》二家的分界。後張禹授成帝，後漢的包咸、周氏又作有章句，列於學官。到了漢末，鄭玄以《魯論》爲本，並張禹、包咸、周氏之篇第，考之《齊》、《古》以爲之注，自此以後，《齊》、《魯》、《古》三家已雜糅爲一，其原貌已難窺見。

《論語》一書是儒家的重要經典，在清代學者以考據來探求經書原貌的風氣下，也有開始考查《論語》三家注的原貌之作，如江聲的《論語竢質》，以《說文》勘正《魯論》的形聲字義；錢坫的《論語後錄》中，也有考證《魯》、《齊》、《古》三家異本者；徐養原《論語魯讀考》，除取何晏《集解》及陸德明《釋文》所載魯讀二十三事，考其同異外，並考校《論語》與古文的異同；劉氏《論語正義》，也在諸人的研究成果上，作一整理與彙集，加上自己的創發，冀以三家之原貌以求經書的眞義。例：

哀公問社於宰我。（〈八佾〉）

《正義》曰：此有兩本，《魯論》作「問主」，《古論》作「問社」。莊氏述祖輯本《白虎通》云：「祭所以有主者何？言神無所依據，孝子以主繼心焉。《論語》云：『魯哀公問主於宰我』云云。宗廟之主，所以用木爲之者，木有終始，又與人相似也。蓋題之以爲記，欲令後有知者。」《公羊》文二年《傳》：「主者曷用？虞主用桑，

〔註30〕程樹德著、程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》（北京：中華書局，1990年8月），頁129。

> 練主用栗。用栗者，藏主也。」何休《注》:「爲僖公廟作主也。用桑者，取其名與其麤觕，所以副孝子之心。埋虞主於兩階之間，易用栗也。夏后氏以松」云云。《左》文二年《經》:「作僖公主。」杜《注》:「主者，殷人以柏，周人以栗。」孔《疏》引此文作「問主」，又引張、包、周等並爲「廟主」，凡皆《魯論》義也。（中略）鄭此《注》云:「主，田主，謂社主。」皇《疏》:「鄭《論》本云問主。」《釋文》:「社如字，鄭本作主。」《左》文二年《疏》「案:《古論語》及孔、鄭皆以爲社主。」《禮器》、《祭法》《疏》引《五經異義》云:「《論語》『哀公問社於宰我』云云，今《春秋公羊》說:『祭有主者，孝子之主繫心，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』《周禮》說:『虞主用桑，練主用栗。』無夏后氏以松爲主之事。」許君謹案:「從《周禮》說。《論語》所云謂社主也。」鄭氏無駁，從許義也。是《古論》作「問社」，鄭君據《魯論》作「問主」，而義則從《古論》爲「社主」，亦是依《周禮》說定之矣。〔註31〕

以上一段即據注家之義，分判《魯論》、《齊論》之別，凡此之例，《正義》甚多，皆意在保存三家說之眞，這也是《正義》著述的動機之一。

（四）存《論語》書中典章、訓詁、名物、象數之實。

劉氏《正義》既對於皇《疏》、邢《疏》有所不滿，故能廣爲利用前人的成就，作爲自己注疏的取材，加以在乾嘉考據學風的薫染下，劉氏注疏對於《論語》書中典章、訓詁、名物、象數的考訂，也花了極大的心力，其目的在於探究古代制度、器物、史實、文化的實相，並將這些資產保存下來，以裨益後世，這也是劉氏注疏的重要動機之一。

（五）著錄諸子學說中能發揮孔子義理者

先秦時代，自孔子弟子及後學纂錄《論語》一書以後，祖述孔子思想的徒眾甚多，所作學說也多能與孔義相發明，且自成其思想體係，《正義》一書，於諸家彰顯孔子義之善者，皆加以著錄之，所引者有:《孟子》、《荀子》、《管子》、《呂氏春秋》、《大學》、《中庸》、《鹽鐵論》、《淮南子》、《中論》、《論衡》、《說苑》、《潛夫論》等，諸書闡釋孔義者實多，《正義》屢徵引之，豐富其注釋之義，爲其一大特點。

（六）疏釋義理思想

劉恭冕〈後敘〉云:「我朝崇尚實學，經術昌明，諸家說《論語》者彬彬可觀，而於疏義之作，尚未逮也。」〔註32〕可見此《正義》之作，亦有鑒於考據學風之下，

〔註31〕《論語正義》，頁118。
〔註32〕《論語正義》，頁797。

治《論語》者多言名物考訂，忽於疏義之作，故作者欲兼重二者，以發明《論語》義蘊，此亦爲著作動機之一。

第三節　《論語正義》的成書經過

關於《論語正義》的撰述動機，上文已有敘述，而據劉恭冕〈後敘〉及陳立〈論語正義序〉所言，劉寶楠與劉文淇、梅植之、包愼言、柳興恩、陳立等人約定各治一經的時間是在「道光戊子」（八年），劉文興《楚楨年譜》於道光八年條下亦云：是年「始作《論語正義》」，日本小澤文四郎《劉孟瞻年譜》，在道光八年條下也說：「至是始與楚楨等爲約，各治一經，加以疏證。」以上所言皆認爲，劉寶楠與眾人相約分疏的時間是在道光八年，然而關於此事，陳鴻森先生在〈劉氏論語正義成書考〉一文中有詳細考證〔註33〕，因觀道光十二年劉文淇爲楚楨所撰〈江淮泛宅圖序〉中有提到「蓋爲是約十餘年，而未有成書」及「余自嘉慶庚辰一遊京師，……而亦無所成就」之語，由此推之，二劉之爲約，當在嘉慶二十五年庚辰（1820）前後，但其時雖定此約，並未立即付諸實行，迨焦循《孟子正義》於道光五年付梓之後，二人深有所感，故於道光八年秋試不第，才重申前志，復堅定其意。之後，劉寶楠始發憤著述，《論語正義》的成書經過，劉恭冕〈後敘〉有詳細說明：

> 既而（先君子）作宰畿輔，薄書繁瑣，精力亦少就衰，後所闕卷，舉畀恭冕，使續成之。恭冕承命惶悚，謹事編纂，及咸豐乙卯（五年）秋，將卒業，而先君子病足瘇，遂以不起，蓋知此書之將成而不及見矣。丙辰（咸豐六年）後，邑中時有兵警，恭冕兢兢愼持，懼有遺失，暇日亟將此稿重復審校，手自繕錄，蓋又十年，及乙丑（同治四年）之秋而後寫定，述其義例，列於卷首。〔註34〕

劉寶楠自道光二十年（1840）中進士以後，授直隸文安縣知縣，年五十歲，咸豐五年（1855）卒於三河縣任上，爲官十五年當中，官事繁重，屢勞形於案牘，所修輯《正義》一書，未竟而身已殆，故由其子恭冕繼續其志，恭冕自咸豐六年（1856）續修《正義》，直至同治四年秋天始完成。

至於劉恭冕《正義》續修的部分爲何？劉師培《左盦題跋》載恭冕〈與劉伯山書〉末云：

〔註33〕見陳鴻森著，〈劉氏論語正義成書考〉（清代經學國際研討會論文，1992年12月22日）。

〔註34〕《論語正義》，頁798。

家大人近治《論語》，已編至〈雍也〉。冕治《毛詩》，亦擬小有撰述。附呈〈龍山碑〉一紙，係家大人令元氏時所獲者，乞加考證。〔註35〕

此書約作於咸豐二年正月楚楨去元氏任，調署三河縣，時恭冕年廿九，距劉寶楠之卒約三年餘。

《正義》原刊本卷一至十七，即〈憲問篇〉以前各卷，卷題下署「寶應劉寶楠學」；卷十八至二十四，即〈衛靈公〉以下各篇，則署「恭冕述」。張舜徽《清代揚州學記》認為：「《論語》共二十篇，劉寶楠作《正義》，只完成十篇，從〈衛靈公〉以下，是劉恭冕續成的。」劉文興《楚楨年譜》曰：「十七卷後，乃叔俛先生就先生原輯稿編次，間有所增，故署以『述』。」〔註36〕高流水先生亦言：前十七卷乃劉寶楠自撰，後七卷則恭冕在長編基礎上所續撰者〔註37〕，可見劉恭冕所續纂者當為第十七卷以後各篇。然於十七卷以前的諸篇，恭冕是否也有增飾？關於這個問題，李慈銘在《越縵堂日記》光緒乙卯（五年）閏三月廿四日記道：

傍晚坐藤花下，讀《論語正義》，共二十四卷。自十八卷〈衛靈〉以下，為其子叔俛（恭冕）所續，……然十七卷以前所引書，有俞蔭甫《群經平議》及戴子高《論語注》等書，非楚楨所及見，則亦有叔俛所增入者。十八卷以下，采取不及以前之博，則學識又不及其父也。〔註38〕

此言《論語正義》在前十七卷中引有俞樾的《群經平議》、《諸子平議》及戴望的《論語注》，考《群經平議》成於同治三年，六年梓行；《諸子平議》刊於同治九年；而戴望的《論語注》則付刊於同治十年，這都是劉寶楠卒後的事了，可見當是恭冕所增入，所以劉恭冕除續成十七卷以後諸篇，對於十七卷以前各篇亦有所補飾〔註39〕，對於此書的貢獻，其功亦鉅，故在論及劉寶楠《論語正義》的成就時，亦不可忽略劉恭冕的貢獻。

第四節　《論語正義》的刊刻及版本

〔註35〕（清）劉師培，《左盦題跋》（臺北：華世出版社，1975年），〈與劉伯山書〉，頁2250。
〔註36〕劉文興編，《清劉楚楨先生寶楠年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁67。
〔註37〕見高流水點校本，《論語正義》，頁3。
〔註38〕（清）李慈銘，《越縵堂日記》（臺北：文光出版社，1963年），光緒乙卯條。
〔註39〕陳鴻森先生〈劉氏論語正義成書考〉一文對於十七篇以前出於劉恭冕之手的部分考證甚多，並以為前十七卷多出於恭冕之手，「非特為之增訂補拾耳」，且恭冕之補述諸卷，與楚楨形貌不殊，難觀二人之軒輊，非如李慈銘所云：「十八卷以下，采取不及以前之傳，則學識又不及其父也。」

《論語正義》一書的刊刻，舊說皆以爲在清同治五年，如劉文興《楚楨年譜》云：

> 《論語正義》乃先生一生用力之書，於微言大義，多所發明。有清一代十三經新疏，居一席焉。……十七卷後，乃叔俛先生就先生原輯稿編次，間有所述，故署以「述」。同治丙寅（5 年）告成，適應曾文正聘，校書金陵，遂以付刊。〔註 40〕

《販書偶記》卷三著錄，亦稱「同治丙寅刊」，今中央圖書館所藏善本卷首亦標明「清同治五年刊」，關於此書刊刻，今人陳鴻森先生曾考錄之，認爲正確的刊刻時間當在光緒初年〔註 41〕，因《正義》中屢引俞樾的《群經平議》及戴望的《論語注》，而劉恭冕與戴望結識於同治八年前後，《群經平議》刊於同治六年，《諸子平議》刻於同治九年，故《正義》當不可能刻於同治五年。又李慈銘《越縵堂日記》同治壬申（11 年）11 月 26 日記云：

> 得陳六舟片。以新刻劉氏父子《論語正義》樣本一冊見示。卷七〈雍也〉一卷、卷十一至十三〈鄉黨〉三卷，皆題曰「劉寶楠學」；卷十九〈季氏〉一卷、卷二十二〈子張〉一卷，皆題曰「恭冕述」。……其書尚未刻成。體例與焦氏《孟子正義》相似，博取眾說，詳而有要，足以並傳。〔註 42〕

陳澧同治十二年有〈復劉叔俛書〉曰：

> 尊著《論語疏》，明歲刻竣，乞示讀。承索爲序，此過愛之盛意，所不敢辭。〔註 43〕

另外，光緒八年，劉恭冕撰〈劉君恭甫家傳〉末云：

> 訓導君（文淇）初與友朋爲著書之約。……而先君子得《論語》。先君子所作《疏》，已及大半，授冕續成之。光緒初梓成。〔註 44〕

綜以上所言，《正義》刊行時間當非同治五年，而應在光緒初年。

至於《正義》的刊本，除標示「清同治五年」刻於金陵的刊本外。後王先謙刻《皇清經解續編》，亦曾列入，故是書有二刻。此外另有黃岡范氏重刻本。1933 年上海書局聚珍仿宋本，日本東京文求堂影印清同治五年原刻本；《四部備要》本、《萬

〔註 40〕劉文興編，《清劉楚楨先生寶楠年譜》，頁 66。

〔註 41〕見陳鴻森著，〈劉氏論語正義成書考〉（清代經學國際研討會論文，1992 年 12 月 22 日）。

〔註 42〕（清）李慈銘，《越縵堂日記》，頁 17。

〔註 43〕（清）陳澧，《東塾讀書記》（臺北：中華書局，1965 年，《四部備要》本），卷 4，頁 20。

〔註 44〕《續碑傳集》，卷 75，頁 10。

有文庫》本、《諸子集成》本、《國學基本叢書》本，皆根據前本排字。

以上諸本對於原刻除改正個別明顯錯別字外，並沒有作校勘的工作，有些錯字也照刻照排。1990 年 3 月，北京中華書局出版了高流水先生點校的《論語正義》一書，1990 年 11 月，臺北文史哲出版社翻印之。此點校本對《論語正義》引文的錯誤，多所糾正，並作了校勘記。對引文文字出入不大的，則用引號，不作校記；對引文文字出入較大的或意引的，則不用引號；對重要字詞有出入或與原意出入較大的，都作了校記。例：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長〉）高流水《論語正義》點校本注文：

> 顏師古《漢書．外戚傳》云：「〔一〕《論語》云云，謂孔子不言性命及天道，而學者誤讀，〔二〕謂孔子之言，自然與天道合，〔三〕非惟失於文句，實乃大乖意旨。」〔註45〕

當中引號部分即原文有錯誤之處，作者於當頁後作有校記：

> 〔一〕「顏師古」原誤作「李賢」，「漢書」原誤作「後漢書」，並據《漢書外戚傳．注》改。〔二〕〔三〕「讀」字原脫，「言」下原衍「性」字，據《漢書．注》分別增刪。〔四〕「師古」原誤作「章懷」，承上文改。〔註46〕

此書另外還改正了不少異體字和避諱字。又為便於翻檢，在每章每節之首，加一阿伯數字以明章次或節次，於書前有〈本書檢目〉，頗方便於查檢。本論文所引用《論語正義》的原文，即以文史哲出版的本子為據。

〔註45〕《論語正義》，頁 186。
〔註46〕同上。

第四章　《論語正義》的注疏體例

第一節　章節的編次

《論語正義》一書共有二十四卷，於每篇篇首記有各篇章數，據《論語正義．學而》第一云：「《釋文》舊有此題，其所據即《集解》本。今皇、邢《疏》無凡幾章之題者，當由所見之本已刪之也。《漢石經》則每卷後有此題，蓋昔章句家所記之數。統計《釋文》各篇四百九十二章，趙岐《孟子篇敘》曰『《論》四百八十六章』，較《釋文》少六章。然《釋文．先進篇》二十三章，依《集解》宜為二十四章。〈衛靈篇〉四十九章，依《集解》實為四十三章。又〈陽貨篇〉二十四章，《漢石經》作廿六章。凡皆所據本異，故多寡迥殊。今但依《釋文》以存《集解》之舊，其有離合錯誤，各記當篇之下。」（註1）故知因後世之移併，使《論語》各篇章數不一，《正義》一書，仍有章數之記載。

〈學而〉第一	凡十六章	為卷一
〈為政〉第二	凡二十四章	為卷二
〈八佾〉第三	凡二十六章	「孔子謂季氏」至子曰：「射不主皮」一章　為卷三
		「子貢欲去告朔之餼羊」一章至「子曰：居上不寬」一章　為卷五
〈里仁〉第四	凡二十六章	為卷五

（註1）《論語正義》，頁1～2。

〈公冶長〉第五	凡二十九章	爲卷六
〈雍也〉第六	凡三十章	爲卷七
〈述而〉第七	凡三十八章	《正義》曰：《釋文》云：「舊三十九章，今三十八章。」所云「舊」，當謂六朝舊本。所多一章，疑分「子路問三軍」爲一章也。《釋文》又云：「『子於是日』以下，舊別爲章，今宜合前章。『亡而爲有』以下，舊爲別章，今宜與前章合。」陸云「宜合」，但論其理，實未嘗合併也。若已合併，則爲三十六章。盧氏文弨《釋文考證》以舊三十九章爲《釋文》本，今三十八章爲朱子本，則誤解陸氏原文爲後人校語也。翟氏灝《考異》譏陸氏宜合者兩條，總題但減其一，以爲失於點對，則是舊爲四十章，不合言三十九也。〔註2〕　爲卷八
〈泰伯〉第八	凡二十一篇	爲卷九
〈子罕〉第九	凡三十一章	《正義》曰：《釋文》於下更云：「皇三十章。」謂合「不忮不求」與上「衣敝緼袍」爲一章也。說本孔氏廣森《經學卮言》。〔註3〕　爲卷十
〈鄉黨〉第十	凡一章	《正義》曰：此篇雖一章，而其間事義，各以類從，皇、邢《疏》別爲科段，當有所受，今略本之，分爲二十五節。〔註4〕「孔子於鄉黨」一章至「執圭，鞠躬如也，如不勝。」一章　爲卷十一
		「君子不以紺緅飾」一章　爲卷十二
		「齊必變食」至「色斯舉矣」一章　爲卷十三
〈先進〉第十一	凡二十三章	《正義》曰：皇、邢本皆二十四章，《釋本》從鄭氏，以「德行」章合上「從我於陳蔡」爲一章。然《集解》本各自爲章，故不引鄭說，則此所云「二十三章」三字，當爲陸所改也。又《釋文》於「回也」章云「或別爲章，今所不用」，亦是依《集解》，故不用或說。朱子《集注》則「德行」章、「回也」章、「論篤」章皆別章，凡二十六章。〔註5〕　爲卷十四

〔註 2〕《論語正義》，頁 251。
〔註 3〕《論語正義》，頁 319。
〔註 4〕《論語正義》，頁 363。
〔註 5〕《論語正義》，頁 437。

〈顏淵〉第十二	凡二十四章	《正義》曰：《釋文》云：「子路無宿諾，或分此爲別章。」〔註6〕 爲卷十五
〈子路〉第十三	凡三十章	爲卷十六
〈憲問〉第十四	凡四十四章	爲卷十七
〈衛靈公〉第十五	凡四十九章	《正義》曰：《釋文》於「君子不可小知」章後，有「子曰『父在觀其志，父沒觀其行』十字。又鄭《注》曰：「古皆無此章」。今皇、邢本無此章，則《集解》本與鄭本異也。但皇、邢本祇四十二章，《釋文》亦止四十三章。今云「四十九章」，「九」字誤，當作「三」。〔註7〕 爲卷十八
〈季氏〉第十六	凡十四章	爲卷十九
〈陽貨〉第十七	凡二十四章	《正義》曰：《漢石經》：「凡二十六章。」洪氏頤煊《讀書叢錄》謂「《漢石經》分『子曰唯上知與下愚不移』、『子謂伯魚曰』各自爲一章，故云廿六」。邢本「古者民有三疾」章下有「子曰：『巧言令色，鮮矣仁。』《注》王曰：『巧言無實，令色無質。』」《唐石經》亦有此章，係旁注。《御覽》三百八十八引《論語》「陽貨曰：『巧言令色，鮮矣仁。』」疑古傳本有二：有者非後人所增，無者亦非後人所刪也。皇本、《考文》引古本、足利本、高麗本皆無此章，則從《集解》所據本也。王《注》亦見〈學而篇〉皇《疏》。〔註8〕 爲卷二十
〈微子〉第十八	凡十四章	《正義》曰：此篇實止十一章，疑「四」爲「一」誤。〔註9〕 爲卷二十一
〈子張〉第十九	凡二十五章	爲卷二十二
〈堯曰〉第二十	凡三章	《正義》曰：翟氏灝《考異》：「《古論語》分此一篇爲二，則〈堯曰〉凡一章，〈子張〉凡二章。《魯論》無「不知命」章，則〈堯曰〉凡二章。」〔註10〕 爲卷二十三

〔註6〕《論語正義》，頁483
〔註7〕《論語正義》，頁609。
〔註8〕《論語正義》，頁673。
〔註9〕《論語正義》，頁711。
〔註10〕《論語正義》，頁755～756。

〈論語序〉

《正義》曰：《經典釋文》、《唐石經》標題如此，必是何晏等原式。皇《疏》本作「論語集解敘」，邢《疏》本則每篇首行題「論語註疏解經卷第幾」，此〈序〉首行題「論註疏解經序」，次行題「序解疏」三字。案：何晏等作〈序〉時，止有〈序〉，未有疏也。今竟稱「註《疏》序」，此自作疏時妄題，其後失檢，遂仍之。〔註 11〕為卷二十四

第二節　注疏的體例

一、《正義》對歷代注疏的取用情況

關於此節，劉恭冕述《論語正義》「凡例」，敘述甚詳，「凡例」云：

(一) 經文《注》文，從邢《疏》本，惟〈泰伯篇〉「予有亂臣十人」，以子臣母，有干名義，因據《唐石經》刪「臣」字。其他文字異同，如漢、唐、宋《石經》及皇侃《疏》、陸德明《釋文》所載各本，咸列於《疏》。至山井鼎《考文》所引古本，與皇本多同。高麗、足利本與古本亦相出入，語涉增加，殊為非類，既詳見於《考文》及阮氏元《論語校勘記》、馮氏登府《論語異文疏證》，故此《疏》所引甚少。（古本、高麗、足利本有與皇本、《釋文》本、《唐石經》證合者，始備引之，否則不引。）至注文訛誤處，多從皇本及後人校改。其皇本所改注文，視邢本甚繁，非關典要，悉從略焉。

按：關於以上所述：

(1) 經文注文，以邢《疏》本為主。邢《疏》所引之注文，所根據的即是何晏所著之《論語集解》。

(2) 其他文字異同，如漢、唐、宋《石經》及皇侃《疏》、陸德明《經典釋文》所載各本，咸列於疏。

東漢靈帝熹平四年（175），於太學門外刻經文於石碑，所刻七經，《論語》亦在其中，是《論語》第一次產生的標準本。《唐石經》刻於太和七年，成於開成二年（837），《唐會要》卷六十六記載，除了刻九經外，另有《孝經》、《論語》、《爾雅》共十二經，其中《論語》字數，據朱彝尊《唐國子學石經跋》（《曝書亭集》五十）本，《論語》所據本子，今拓本尚多稱其為何晏《集

〔註 11〕《論語正義》，頁 771。

解》(《唐石經》校文)。《宋石經》的刊刻，兩宋都各有刊行，一為北宋慶曆間，分為眞、隸二體，又稱二字石經；一在南宋紹興間，都有《論語》的刊行，清代顧亭林、萬斯同、杭世駿對北宋石經皆有考異之作，然南宋石經現已不甚完整。而《經典釋文》是唐陸德明對《論語》等十四種典籍的注釋之文，其書詳徵博引，總結了漢到六朝有關的學術著作，保存了許多現已亡佚的作品，舉凡文獻、校勘、語音、語法、輯佚等，都可求之於《釋文》，極具學術價值。凡石經之刊刻，都可代表一時代的經書定本，且其文字除散佚毀損之外，不會有傳抄之訛，可為後代文字校勘之重要資料，故《正義》引之。例如：「吾十有五而志于學」(〈為政〉)《正義》曰：「志於學」，《漢石經》及高麗本「于」作「乎」。〔註12〕

(3) 注文之訛誤，多從皇本及後人校改。例如：

子曰：「里仁為本。擇不處仁，焉得知？」〔注〕鄭曰：「里者，仁之所居。居於仁者之里，是為美。求居而不處仁者之里，不得為有知。」(〈里仁〉)

《正義》曰：「仁之所居」，「仁」當依皇本作「民」。〔註13〕

則依皇本改注文之誤。

(二) 注用《集解》者，所以存魏、晉人箸錄之舊，而鄭君遺《注》，悉載《疏》內。至引申經文，實事求事，不專主一家。故於《注》義之備者，則據《注》以釋經；略者，則依經以補《疏》；其有違失未可從者，則先疏經文，次及《注》義。若說義二三，於義得合，悉為錄之，以正向來注疏家墨守之失。

按：關於以上所述：

(1) 注用《集解》的目的在於保存魏晉人的箸錄，尤其對於鄭《注》，更是詳細備載。魏正始年間，何晏集漢魏諸家之《論語》注而成《論語集解》，其所蒐羅凡八家，《經典釋文敘錄》云：「何晏，集孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、陳群、王肅、周生烈之說，並下己意，為《集解》。」〔註14〕其所蒐羅，精要而完備，故《集解》一出，他家之注《論語》者遂亡，《集解》成了保存魏晉人著錄的重要典籍，且鄭玄《注》亦在《集解》蒐集之列，後鄭《注》亡佚，《集解》亦成了保存鄭《注》最早之作，其重要性可知，《正義》欲探究鄭《注》原貌，則益不可捨《集解》所引。例如：

〔註12〕《論語正義》，頁43。

〔註13〕《論語正義》，頁139。

〔註14〕(唐)陸德明著、吳承仕疏證，《經典釋文序錄疏證》，頁108左葉～109右葉。

「泰伯，其可謂至德也已矣。」(〈泰伯〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「泰伯，周太王之長子。次子仲雍，次子季歷。泰伯見季歷賢，又生文王，有聖人表，故欲立之，而未有命。太王疾，泰伯因適吳、越採藥。太王歿而不返，季歷爲喪主，一讓也；季歷赴之，不來奔喪，二讓也；免喪之後，遂斷髮文身，三讓也。三讓之美，皆隱蔽不著，故人無德而稱焉。」〔註 15〕

即皆詳錄鄭注之說。

(2) 注義已經詳備者，則據注以釋經；注義疏略者，則依經以補疏，如有違失未可從者，則先疏經文，次及經義。例：

子曰：「士而懷居，不足以爲士矣。」〔注〕士當志道，不求安，而懷其居，非士也。(〈憲問〉)

《注》「士當」至「士也」。

○《正義》曰：士志仁義，大人之事備，不得但懷居，惟耽樂之是從也。《左》僖二十三年《傳》：「懷與安，實敗名。」吳氏英《經句說》：「士初生時，設弧於門左，將有事於四方也。膂力方剛，經營四方，士之志也。若繫戀所居，乃偷安而無意人世者，故孔子警之。」〔註 16〕

此注之意已詳備，故直接以注釋經。又：

子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」〔注〕孔曰：「惟仁者能審人之所好惡。」(〈里仁〉)

《正義》釋《注》之一段作：

《正義》曰：焦氏循《補疏》：「仁者好人之所好，惡人之所惡，故爲能好能惡。必先審人之所好所惡，而後人之所好好之，人之所惡惡之，斯爲能好能惡之也。」案：《注》說頗曲，姑依焦說通之。〔註 17〕

此注之意有所違失，其意已由疏補之。

(3) 於各家之義，能合本旨，則皆錄之，以避免墨守之失。例：

「君子不重，則不威」句(〈學而〉)

《正義》曰：稱「君子」者，言凡已仕未仕有君師之責者也。「不重」者，《法言・修身篇》：「或問何如斯謂之人？曰：取四重，去四輕。曰：何謂四重？曰：重言，重行，重貌，重好。言重則有法，行重則有德，貌重則有威，好重則有觀。」是

〔註 15〕《論語正義》，頁 287。
〔註 16〕《論語正義》，頁 554。
〔註 17〕《論語正義》，頁 141。

言君子貴重也。《禮・玉藻》云：「足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊。」並言人當重愼之事。則不威者，言無威儀也。《左傳》劉康公曰：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。是故君子勤禮，勤禮莫如致敬。」衛北宮文子曰：「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。」又云：「故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則容，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂；動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」又下篇夫子語子張曰：「君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」並言君子有威儀之事。〔註18〕

以上一段疏引了《法言・脩身篇》、《禮・玉藻》、《左傳》之文，皆能發揮關於君子有威儀之一事，有助於文義的闡發。

（三）鄭《注》久佚，近時惠氏棟、陳氏鱣，臧氏鏞、宋氏翔鳳咸有輯本，於《集解》外，徵引頗多，雖拾殘補缺，聯綴之跡，非其本眞，而捨是則無可依據。今悉詳載，而原引某書某卷及字句小異，均難備列，閱者諒諸。

按：東漢鄭玄注《論語》，打破了《齊》、《魯》、《古》三家之分，何晏〈集解序〉云：「漢末，大司農鄭玄，就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》爲之註。」〔註19〕皇侃《論語義疏・敘》云：「建安中，大司農北海鄭玄，字康成，又就《魯論》篇章，考《齊》驗《古》，爲之注解。」〔註20〕《隋志》云：「漢末，鄭玄以《張侯論》爲本，參考《齊論》、《古論》，而爲之注。」〔註21〕《釋文敘錄》云：「號曰《張侯論》，最後而行於漢世。禹以《論》授成帝，後漢包咸、周氏、並爲章句，列於學官。鄭玄就《魯論》張、包、周之篇章，考之《齊》、《古》爲之注焉。……鄭玄注十卷。」〔註22〕早在鄭玄之前的《張侯論》，即已以《魯論》爲本，參合《齊論》，宋翔鳳《師法表》云：「《張論》，合《齊》、《魯》兩家之學，特其篇章，與《魯論》同，故多以《張論》爲《魯論》。」〔註23〕又云：「周之本，即周氏之

〔註18〕《論語正義》，頁21～22。
〔註19〕（魏）何晏撰、（梁）皇侃疏，《論語集解義疏・敘》，頁338下。
〔註20〕同上，《論語集解義疏・序》，頁336下。
〔註21〕《隋書》卷32，〈經籍志〉第27，頁939。
〔註22〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏證《經典釋文序錄疏證》，頁107左葉～108左葉。
〔註23〕（清）宋翔鳳，《論語師法表》（臺北：藝文印書館，1966年，《無求備齋論語集成》本），頁2左葉。

出於張侯者。」〔註 24〕故周氏亦《張論》之餘緒。而鄭玄之注《論語》，非但本之《魯論》，且就張、包、周之篇章，考之《齊》、《魯》、《古》，使三家《論語》集結成一家。魏何晏著《論語集解》，收有鄭玄注，然比例不大〔註 25〕，晉元帝時置博士官，鄭玄《論語注》亦在其中，此時鄭學猶盛行於官學。南北朝時，南朝學已漸衰微，《隋志》載：

梁、陳之時，唯鄭玄、何晏立於國學，而鄭氏甚微。周、齊，鄭學獨立。至隋，何、鄭並行，鄭氏盛於人間。〔註 26〕

即謂鄭學於梁、陳之時漸微，惟於隋朝盛於人間而已。如南朝皇侃作《論語義疏》，僅引用《集解》所引之鄭《注》，梁劉孝標注《世說新語》，亦僅引用《論語鄭注》幾條外，餘皆全據《集解》本。然北朝則仍鄭《注》，如《魏書》所引用《論語》本文，全以鄭義為依歸。到了隋朝，杜臺卿有《玉燭寶典》一書，其所引用之《論語鄭氏注》，多清儒佚書中所未見者，自是受北學之影響。唐貞觀中，魏徵、虞世南、顏師古等人充任祕書，廣蒐天下寶典祕籍，《論語鄭氏注》亦在其中，《舊唐書・經籍志》、《新唐書・經籍志》均有著錄。唐人著述中，如陸德明《經典釋文》、《論語音義》、孔穎達《五經正義》、賈公彥《周禮疏》、《儀禮疏》、魏徵《群書治要》、唐太宗《帝範》、武則天《臣軌注》、歐陽詢《藝文類聚》、虞世南《北堂書鈔》、玄應《一切經音義》、章懷太子《後漢書注》，晚至開元年間之《大唐開元占經》、徐堅之《初學記》等，均可見《集解》未引之鄭氏《注》，故知鄭《注》在其時，仍廣為人所引用。天寶末，安史之亂，圖書毀絕甚多，至韓愈著《論語筆解》，白居易《白氏六帖事類集》等書，也僅引用《集解》所引之鄭《注》，及經歷五代十國，凡二百年間，皆不見《論語鄭氏注》。到了宋太宗太平興國年間，以唐開元四部書目收集天下遺佚，匯集於李昉等人所編修的《太平御覽》，《論語鄭氏注》又復見於官方圖籍中，然鄭氏注重出不久又亡佚，致《宋史・藝文志》無著錄，高明先生云：

論語（鄭氏）注，《釋文敘錄》、《隋》、《唐志》並十卷。《宋志》未著錄，蓋亡於宋矣。〔註 27〕

鄭氏書之輯佚，自宋王應麟即已開始，清朝輯佚學大盛，輯鄭氏書者又更多，至《論語正義》之作時，已有惠棟、陳鱣、臧庸、宋翔鳳等人之輯本〔註 28〕，劉氏徵引甚

〔註 24〕同上。
〔註 25〕何晏《集解》所引鄭注僅有六條，與其所引其他注相較，其比例甚少。
〔註 26〕《隋書》卷 32，〈經籍志〉第 27，頁 939。
〔註 27〕高明，《禮學新探》（香港：集成圖書公司，1963 年 1 月），頁 160。
〔註 28〕有關《論語鄭氏注》之輯佚，詳見鄭靜若著：〈兩漢論語學與論語鄭氏注〉（《中華文化復興月刊》，第 14 卷，第 5 期），頁 25～39。

多，例：

「且予縱不得大葬，予死於道路乎？」（〈子罕〉）

《正義》曰：宋氏翔鳳《鄭注輯本》云：「按此爲孔子未反魯事，故有『死於道路』之語。蓋孔子自知必反魯也。」〔註29〕

即引宋翔鳳所著之《鄭注輯本》，以求鄭注之原貌。

（四）古人引書，多有增減，蓋未檢及原文故也。翟氏灝《四書考異》、馮氏登府《論語異文疏證》，於諸史及漢、唐、宋人傳注，各經說、文集，凡引《論語》有不同者，悉爲列入，博稽同異，辨證得失。既有專書，此宜從略。

按：有關《論語》之考校，唐陸德明《論語釋文》，爲時代最早之參考專著，其後之《論語》注本，皆未有專門考校者，至清代方有以專業之精神，作逐字逐句之考校者，如翟灝的《四書考異》、阮元《論語校勘記》、馮登府《論語異文考證》等。翟灝之作，凡於文字正訛、訛衍、脫誤皆考明校正，而於文字之通寫、正讀、句讀亦考定改正；而馮登府之作，亦廣蒐遺說異文，薈萃歷代諸刻及諸家考訂之說，折衷求是，而集成是書，於本書流傳之作外，皆參之經史傳注、諸子百家、旁及唐宋文集、金石碑刻，力免專己守殘，並冀以通古訓。既有專書之作，《正義》則僅引此書之所考，以辨文字異同。例：

「君子博學於文」句（〈雍也〉）

《正義》曰：《釋文》云：「一本無『君子』字，兩得。」臧氏琳《經義雜記》：「君子乃成德之稱，不嫌其違畔於道。〈顏淵篇〉此章再見，無『君子』字。」知此亦無有者爲得也。馮氏登府《異文考證》引《後漢・范升傳》亦無「君子」字。〔註30〕

又：

「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」句（〈子罕〉）

《正義》曰：馮氏登府《異文考證》：「《緜詩・正義》及《三國志・魏武帝紀注》、《說苑・權謀》、《北周書・宇文護傳論》並作『可與適道，未可與權』。《筆解》作『可與共學，未可與立；可與適道，未可與權』，謂今文錯簡。《唐文粹》馮用之《權論》引與《筆解》同。此當由後人隨意引入，非今文有錯簡也。」〔註31〕

（五）漢、唐以來，引孔子說，多爲諸賢語、諸賢說。或爲孔子語者，皆由以意徵

〔註29〕《論語正義》，頁341～342。
〔註30〕《論語正義》，頁243。
〔註31〕《論語正義》，頁359。

引，未檢原文。翟氏《考異》既詳載之，故此疏不之及。

（六）漢人解義，存者無幾，必當詳載，至皇氏《疏》、陸氏《音義》所載魏、晉人以後各說，精駁互見，不敢備引。唐、宋後著述益多，尤宜擇取。

按：《正義》所引用邢昺《論語注疏》、張栻《論語解》、毛奇齡《論語稽求篇》和《四書賸言》、劉台拱《論語駢枝》、焦循《論語補疏》、劉逢祿《論語述何》、戴望《論語注》、宋翔鳳《論語發微》、馮登府《論語異文考證》、莊存與《論語說》、吳嘉賓《論語說》、陳鱣《論語古訓》、包愼言《論語溫故錄》、凌曙《四書典故覈》、周炳中《四書典故辨正》、劉培翬《四書考異》、江永《鄉黨圖考》、黃式三《論語後案》等諸著作，都是唐、宋以後的作品。

（七）諸儒經說，有一義中是非錯見，但采其善而不著其名，則嫌於掠美；若備引其說而並加駁難，又嫌於葛藤，故今所輯，舍短從長，同於節取，或只撮大要，爲某某說。

（八）引諸儒說，皆舉所箸書之名，若習聞其語，未知所出何書，則但記其姓名而已。又先祖考國子監典簿諱履恂箸《秋槎雜記》，先叔祖丹徒縣學訓導諱台拱著《論語駢枝》、《經傳小記》，先伯父五河縣學訓導諱寶樹著《經義說略》，疏中皆稱爵。例：

按：書中凡引劉履恂、劉台拱、劉寶樹之作者，因避視者諱，故以爵稱。

二、《正義》中注疏的體例

《正義》一書，因採眾家說法，且考據之文甚多，故而篇章繁複，頗爲冗雜，然此書於注疏之方法，有其一定體例，可沿其脈絡而尋繹其理路，則將更易於掌握此書之精要。《正義》一書的體例大致如下：

（1）經文之下加注：《正義》所加注文乃沿用邢昺的《注》，邢昺之《注》又取自於何晏的《論語集解》。此於上文已說明。例：

子曰：「君子上達，小人下學。」〔注〕本爲上，末爲下。（〈憲問〉）

（2）注之後爲疏，即標爲「《正義》曰」者。疏文先依序解釋經文字義、句義、及通篇文義；解釋時引各書說法之相近或相左者，若對於引文有意見者，則加案語以明之。例：

《正義》曰：達，通也。《論語比考讖》：「君子上達，與天合符。」言君子德能與天

合也。〔註32〕

（3）「正義」之後，加〇爲注文的注釋。先以〇引出所注注文的段落；再加一〇，解釋注文。例：〇《注》：「本爲上，末爲下」。〇《正義》曰：皇《疏》：「上達者，達於仁義也。下達謂達於財利，所以與君子反也。」案：《禮・大學》云：「德者，本也；財者，末也。」〔註33〕

第三節 注疏的方式

胡適在《戴東原的哲學》中，提到清朝的經學有四個特點：一、歷史的眼光。二、工具的發明。三、歸納的研究。四、證據的注重。因爲這四種特長，所以其成績最大，價值最高。〔註34〕《正義》在考據上具有偉大成就，對於此四種特色，亦能加以融會運用，其於注疏所使用的方法，可分述如下：

一、對何晏《注》及皇、邢《疏》審於去取

《正義》的經文注文承襲邢《疏》本，以《集解》本爲宗，然而他對於何晏《注》並不是一味地遵從，且能在去取之間，對於注文之善者加以詳釋，謬誤者有所糾正，或義與何晏《注》不同者，則將兩者並列之等，《正義》對何晏《注》的取用狀況，歸納如下：

（一）對何晏《注》的去取

（1）以《注》為宗，並詳釋之

子曰：「魯、衛之政，兄弟也。」〔注〕包曰：「魯，周公之封；衛，康叔之封。周公、康叔既爲兄弟，康叔睦於周公，其國之政，亦如兄弟。」（〈子路〉）

《正義》曰：《史記・世家》：「周公旦者，周武王弟也。衛康叔名封，周武王同母少弟也。」《左》定六年《傳》：「公叔文子曰：『大姒之子，惟周公、康叔爲相睦也。』」是周公、康叔爲兄弟最睦也。方氏觀旭《偶記》：「包《注》不就衰亂言。案：《左氏》定四年《傳》：『皆啓以商政。』《注》：『皆，魯、衛也。』又夫子嘗言『魯一變至於道』，而五至衛國，則有『三年有成』之語。又論子賤而以魯爲多君子，與季札稱『衛多君子』，辭轍。齊大陸子方曰：『何以見魯、衛之士？』並見二國之

〔註32〕《論語正義》，頁585～586。

〔註33〕同上。

〔註34〕胡適，《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1975年10月），頁18。

政俗，末世猶賢於他國。更證之《漢書・馮奉世傳》人歌立與野王曰：『大馮君，小馮君，兄弟繼踵相因循，聰明賢知惠吏民，政如魯、衛德化均。周公、康叔猶二君。』『政如魯、衛』二句，正用《魯論語》。漢世之解如此。」今案：方說深得經《注》之意。朱子《集注》就衰世言，則語涉詼譺，非其理矣。〔註35〕

按：此解「魯、衛之政，兄弟也」，引《注》言周公、康叔兄弟二人相睦，故其所治之國，亦如兄弟。《正義》引《史記》、《左傳》證周公、康叔二人相睦之實，並引方觀旭《偶記》之說，申說《注》義。

「邦無道，危行言孫」句。〔注〕孫，順也。厲行不隨俗，順言以遠害。(〈憲問〉)

《正義》曰：「順言」者，無所違犯也。《荀子・臣道篇》：「迫脅於亂時，窮居於暴國，而無所避之，則崇其美，揚其善，違其惡，隱其敗，言其所長，不稱其所短，以爲成俗。」《繁露・楚莊王篇》：「義不訕上，智不危身，故遠者以義諱，近者以智畏。畏與義兼，則世逾近而言逾謹矣。此定、哀之所以微其辭，以故用則天下平，不用則安其身，《春秋》之道也。」二文與此《注》義相發。漢、明之末，學者知崇氣節，而持之過激，釀爲黨禍，毋亦昧於遠害之旨哉。〔註36〕

按：此亦引《荀子》、《春秋繁露》之語，解釋《注》之意。

（2）將《注》義加以疏通者

子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」〔注〕孔曰：「惟仁者能審人之所好惡。」(〈里仁〉)

《正義》曰：焦氏循《補疏》：「仁者好人之所好，惡人之所惡，故爲能好能惡。必先審人之所好所惡，而後人之所好好之，人之所惡惡之，斯爲能好能惡也。」案：《注》說頗曲，姑依焦說通之。〔註37〕

「天下有道，丘不與易也」句〔注〕言凡天下有道者，丘皆不與易也，己大而人小故也。(〈微子〉)

《正義》曰：皇本作「孔注」。其申《注》云：「言凡我道雖不行於天下，天下有道者，而我道皆不至與彼易之，是我道大、彼道小故也。」案：《注》意謂天下即有道，某亦不以治民之大道易彼避之小道也。於義殊曲，故不從之。〔註38〕

〔註35〕《論語正義》，頁527～528。
〔註36〕《論語正義》，頁554。
〔註37〕《論語正義》，頁141。
〔註38〕《論語正義》，頁723。

按：以上二例皆因《注》義迂曲，《正義》另舉他說以疏通其意者。

（3）以《注》義涉迂曲，不滿其意者

「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」〔注〕包曰：「哀公，魯君謚。錯，置也。舉正直之人用之，廢置邪枉之人，則民服其上。」（〈為政〉）

《正義》曰：包以邪枉之人不當復用，故以錯為廢置，與上句言舉言用之相反見義。此亦用人之一術，自非人君剛明有才，不克為此。《荀子・王制篇》：「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢。」即包義也。與夫子尊賢容眾之德，似不甚合。且哀公與三桓釁隙已深，夫子必不為此激論也。〔註39〕

按：此釋「錯」為廢置之意，然舉用正直之人，廢置邪枉之人，與夫子尊賢容眾之德不合，《正義》取鄭《注》云：「措，猶投也。諸，之也。言投於下位也。」故「舉枉錯諸直」意應為直者居於上位，枉者置之下位，使賢者能盡其才，而不肖者有所受治。

子在陳，曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。〔注〕孔曰：「簡，大也。孔子在陳思歸欲去，故曰：吾黨之小子狂簡者，進取於大道，妄作穿鑿以成文章，不知所以裁制，我當歸以裁之耳，遂歸。」（〈公冶長篇〉）

《正義》曰：「簡、大」，《爾雅・釋詁》文。趙注《孟子》云：「簡，大也。狂者，進取大道而不得其正者也。」沈氏濤《辨偽》云：「斐字從文，古訓無不以為文貌者。今云『妄作穿鑿』，謬矣。」案下篇：「子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！』」是狂簡亦有為之人，但務為高遠，所言或不副其所行，非有所穿鑿也。包咸〈子罕篇注〉曰：「時人有穿鑿妄作篇籍者，此則不知而作，豈諸弟子所為乎！」焦氏循《論語補疏》：「妄作穿鑿，申解斐然。蓋讀斐為匪，匪猶非也。」此或得孔義，然亦謬矣。「妄作穿鑿以成文章，不知所以裁制」，是以「不知」為弟子不知也，於義亦隔。云「遂歸」者，終言之。〔註40〕

按：此以《注》引孔氏言孔子弟子狂簡，妄作穿鑿以成文章，不知裁制，孔子欲歸之以裁之。然《正義》以為孔子嘗言「不得中行而與之，必也狂狷乎！」言狂狷之人亦為有為之人，非有穿鑿也，此解應釋為：「『不知所以裁之』，謂弟子學已成章，嫌己淺薄，不知所以裁之也。此正謙幸之辭，其弟子之當裁制，自不言可知」，以「不知所以裁之」為弟子自謙之語，而非孔子責怪之意。

〔註39〕《論語正義》，頁63～64。
〔註40〕《論語正義》，頁199～200。

（4）明言《注》為誤者

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」〔注〕溫，尋也。尋繹故者，又知新者，可以為人師矣。（〈為政〉）

《正義》曰：《說文》：「㝷，繹理也。」謂紬繹理治之也。此「尋」讀本字，故《注》以「尋繹」連文，然溫無繹理之訓。「溫」為「尋」者，「尋」與「燖」同，即與「㷋」同，不謂繹理也。此《注》蓋誤。〔註41〕

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」〔注〕孔曰：「黨，黨類。小人不能為君子之行，非小人之過，當恕而勿責之。觀過，使賢愚各當其所，則為仁矣。」（〈里仁〉）

《正義》曰：《禮記．仲尼燕居注》：「黨，類也。」亦常訓。焦氏循《補疏》申此《注》云：「各於其黨，即是觀過之法，此為蒞民者示也。」皇侃云：「猶如耕夫不能耕，乃是其失。若不能書，則非耕夫之失也。」此說「黨」字義最明。案：《注》說甚曲，焦氏不免曲徇。且知仁因觀而知，則仁即過者之仁，而孔以為觀者知仁術，亦誤。〔註42〕

按：以上所舉，皆直接指明《注》之誤。

（5）義與《注》不同，仍並列二義者

子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」〔注〕包曰：「……見志，見父母志有不從己諫之色，則又當恭敬，不敢違父母意而遂己之諫。」（〈里仁〉）

《正義》曰：《白虎通．諫諍》云：「子諫父，父不從，不得去者，父子一體而分無相離之法，猶火去木而滅也。《論語》『事父母幾諫，又敬不違。』」《白虎通》引此文，以「不違」為不去，即〈內則〉所云「不說」則「孰諫」，必待親從諫而後已，已不得違而去之也。此與包《注》義別，亦通。〔註43〕

按：「不違」《注》意為不敢違父母之意；《白虎通》釋為不去，義雖不同，但亦可通，故保留之。

「人潔己以進，與其潔也，不保其往也」句，〔注〕鄭曰：「往猶去也。人虛己自潔而來，當與之進，亦何能保其去後之行？」（〈述而〉）

《正義》曰：言從今以往也。皇《疏》引顧歡曰：「往謂前日之行。夫人之為行，或

〔註41〕《論語正義》，頁55。
〔註42〕《論語正義》，頁145～146。
〔註43〕《論語正義》，頁156。

有始無終，或先迷後得，故教誨之道，潔則與之，往日之行，非我所保也。」此與鄭異，亦通。〔註44〕

按：《注》「不保其往也」言不保其去後之行。《正義》引皇《疏》釋爲往日之行，非我所保也，義與鄭《注》不同，但亦可通。

（二）對於皇、邢《疏》的去取

皇侃《論語義疏》、邢昺《論語注疏》是清代以前《論語》的重要注解，故《正義》對於二《疏》參酌甚多，尤其引皇《疏》之義爲解者更多，然也有指出二《疏》之誤，或糾正二《疏》者，例：

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女，器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」（〈公冶長〉）

《正義》曰：皇《疏》謂「子貢聞孔子評諸弟子而不及已，故有此問」，非也。〔註45〕

子曰：「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（〈憲問〉）

《正義》曰：邢《疏》云：「德不可以無言億中，故必有言也。」案：《注》意甚晦，邢《疏》解之，亦不憭。〔註46〕

以上二例是以皇、邢二《疏》不當，直言其誤。此外，亦有直接修正二《疏》之誤者，例：

「節用而愛人，使民以時」句（〈學而〉）

《正義》曰：邢《疏》云：「『作使民必以其時』者，謂築都邑城郭也。《春秋》莊二十《左氏傳》曰：『凡土功，龍見而畢務，戒事也。』《注》云：『謂今九月，周十一月。龍星角、亢，晨見東方，三務始畢，戒民以土功事。』『火見而致用』，《注》云：『大火，心星，次角、亢見者，致築物之物。』『水昏正而栽』，《注》云：『謂今十月，定星昏而中，於是樹板幹而興作。』『日至而畢』，《注》云：『日南至，微陽始動，故土功息。』若其門戶道橋城郭牆塹，有所損壞，則特隨壞時修之。故僖二十年《左傳》曰『凡啓塞，從時』，是也。」案：邢《疏》謂「損壞隨時修之」，是動小工，不必須農隙也。《左》隱五年《傳》言治兵振旅，蒐苗獮狩，皆於農隙以講事，謂講武事。此使民之大者，春秋時，兵爭之禍亟，日事徵調，多

〔註44〕《論語正義》，頁278。
〔註45〕《論語正義》，頁167。
〔註46〕《論語正義》，頁555。

違農時，尤治國所宜戒也。〔註47〕

子曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」(〈八佾〉)

《正義》曰：皇《疏》引李充、欒肇說，謂於射尤必君子之無爭，非經旨。〔註48〕

子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」(〈泰伯〉)

《正義》曰：「言行當常然」者，謂不以世有道、無道異也。「危邦不入，始欲往」者，入謂入居其地，皇《疏》以爲入仕，殆非也。〔註49〕

以上爲《正義》修正皇《疏》之誤者。《正義》一書，兼容博取，對前人的注疏，取其精要，去其蕪陋，並修正疏解不當者。又觀其去取，於皇《疏》取用最多，辨正也最多，可見皇《疏》雖涉清玄者多，然疏釋精當者亦多。

二、間取朱熹注

漢宋之爭，是清代學術史上的重要課題，清代官學尊奉朱子學，然而學術上卻以乾嘉考據學爲主流，而考據學又以恢復漢學爲依歸，因此形成所謂的漢宋之爭，曾國藩〈聖哲畫像記〉云：

> 自朱子表彰周子、二程子、張子，以爲上接孔孟之傳，後世君相師儒，篤守其說，莫之或易。乾隆中，弘儒輩起，訓詁博辨，度越昔賢，別立徽志，號曰漢學，擯有宋五子之術，以謂不得獨尊，而篤信五子者，亦屏棄漢學，以爲破碎害道，斷斷焉而未有已。〔註50〕

在漢宋之爭的氛圍下，當時有關《論語》的著作，有宗漢者，對立攻訐，互不相容，爲消弭這種局勢，後又有調合漢宋之作的產生，此一學術趨勢，在第一章介紹清代《論語》學時已論及。

在當時調合漢宋的諸作中，劉氏的《論語正義》一書，亦是標榜不分漢宋的，劉恭冕〈論語正義後序〉云：

> 不爲專己之學，亦不欲分漢、宋門户之見。凡以發揮聖道，證明典禮，

〔註47〕《論語正義》，頁46。
〔註48〕《論語正義》，頁87～89
〔註49〕《論語正義》，頁303～304。
〔註50〕曾國藩，《曾文正公文集》(臺北：臺灣商務印書館，1970年)，頁139～140。

期於實事求是而已。〔註51〕

《續修四庫全書提要》亦稱：

是編考據義理並重，故亦間采宋儒之說。〔註52〕

《寶應儒林傳》云：

遠承職方之訓，近受端臨之學，故所學樸實正大，不矜名、不立異，不與人標榜爭辨，雖嘗從事漢學，然推崇朱子，絕不蹈非毀朱儒之習。

關於《正義》一書是否集漢宋之長，後之論者多半持否定態度，盧元駿云：

到了清朝，一般學者，因爲偏於漢學，便又奉何晏的《集解》爲正宗，這時批評朱熹《集注》的，莫甚於毛奇齡，但他只是偏於消極的指責，到劉寶楠的《論語正義》出來，才又以何晏的《集解》爲本而匯漢學之大觀。〔註53〕

封恆認爲：

劉氏反對專注義理（宋學），也不屑於考據（漢學）之過狹隘；他反對朱熹，但卻從不非毀朱熹。〔註54〕

張清泉著《清代論語學》，將之置於漢學派著述的傳注類，並不將之列於漢宋兼採派，其意可知〔註55〕，考之《正義》一書，確是偏於考據者多，然而書中亦有援引朱熹《集注》以爲訓詁者，《正義》書中註明引用《朱子章句》或《朱子語類》者，有二十四條，其中亦有引朱子之注而未言明的〔註56〕，餘者另有糾正朱注者，從這樣的

〔註51〕《論語正義》，頁798。

〔註52〕《續修四庫全書提要》（臺北：臺灣商務印書館，1972年），頁1217。

〔註53〕盧元駿，《四書五經要旨》（臺北：三民書局，1972年9月），頁112。

〔註54〕見封恆著：〈劉寶楠論語正義之特性〉（《藝術學報》，40期，1986年10月），頁13。

〔註55〕見張清泉著，《清代論語學》（臺中：私立逢甲大學中國文學研究所碩士論文，1992年）。

〔註56〕《正義》引用朱注而未言明者，如：

「片言可以折獄者」（〈顏淵〉），《集注》、《正義》皆釋「片言」爲半言。

君子和而不同，小人同而不合。（〈子路〉）

《集注》：和者，無乖戾之心。同者，有阿比之意。尹氏曰：「君子尚義，故有不同；小人尚利，安得而和。」（《四書章句集注》，臺北：長安出版社，1990年2月，頁147）。

《正義》：和因義起，同由利生。義者宜也，各適其宜，未有方體，故不同。然不同因乎義，而非執己之見，無傷於和。利者，人之所同欲也，民務於是，則有爭心，故同而不和，此君子、小人之異也。（《論語正義》，頁545）

是《正義》宗《集注》之說。

「鄉原，德之賊也」（〈陽貨〉），《集注》、《正義》皆解「鄉原」爲鄉里謹厚之人，貌似君子而實僞善者。

「喪致乎哀而止」（〈子張〉），《集注》、《正義》皆釋爲哀盡其哀，不重文飾。

比例來看，《正義》對朱《注》的重視程度並不高，且援用朱《注》也僅於訓詁之用，而不采用其義理之說，事實上，《正義》在義理思想上乃承襲清人對宋儒的批判，此點於後文將有論及。

《清代樸學大師列傳》言「蓋先生治身，取程朱為法，著述則悉本乎漢儒」〔註57〕，可知劉寶楠在治身修養方面，亦取法程朱，然其於著述則以漢儒為宗，且其以樸實正大的精神治學，「不爭名，不立異，不與人標榜爭辨」〔註58〕，不與當時漢宋之爭同流，而以實事求是的態度對待學術。其將朱注與歷代注《論語》的諸多典籍等同視之，作為其搜羅比校的對象之一，且以訓詁的方法考辨之，對於《集注》之謬誤，亦加以辨正。《正義》一書向以材料豐贍、訓詁精詳見長，且以當時考據學者多以漢學為重的風氣下，其能「不欲分漢宋之門戶」，已見其欲以實為尊，兼容異己之意了，至於在義理層次方面，《正義》所反映的是清代的理論傾向，亦有其歷史因緣，未必須強調其對宋儒的對峙非毀，否則便失卻劉氏「不與人標榜爭辨」的立意了。且中國數千年來，向以儒學為尊，然而儒家思想並非一成不變地固守原貌，反而可以在不同的契機下，與不同的思想體系相融合，如漢代以陰陽五行、讖緯學說解經，魏晉引玄說入儒，到了宋明理學的形成，更是長久以來儒釋道相互激盪的結果，清代的漢宋之爭，終必相互容納吸收，而凡一學術的成就，皆可見其本身所呈現的學術發展軌跡，《正義》雖未能真正調合漢宋，然在學術發展、時代氛圍的要求下，亦不容其退回封閉的壁壘，而勢必要敞開學術胸懷，方能成其大。

三、兼採眾說

揚州學派本具有兼採備錄，不囿陳說的治學態度，其對於舊說，既不盲從，亦不輕易詆毀，凡於眾說難以取捨者，則皆尊而錄之，可見其兼容並蓄之精神，《論語正義》亦具有此一特色。

《正義》一書集前人之作而大成，除對於前人之注疏審於去取、糾正其繆外，於諸異解可合經義者，皆並存論列，不輕易去之，以提供後學比較參考之用，如：

子夏曰：「賢賢易色」（〈學而〉）

《正義》注「易」有三義：

（1）「賢賢易色」為明夫婦之倫，未詳言「易」之義

宋氏翔鳳《樸學齋札記》：「三代之學，皆明人倫。賢賢易色，明夫婦之倫也。

〔註57〕《清代樸學家列傳》，〈皖派經學家列傳〉，第6，頁203。
〔註58〕同上。

《毛詩序》云：『〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基，是以〈關雎〉樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色，哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是〈關雎〉之義也。』此賢賢易色，指夫婦之切證。」陳氏祖范《經咫》、管氏同《四書紀聞》略同。

（2）釋「易」爲輕略於色，不貴之也

《漢書·李尋傳》引此文，顏師古《注》：「易色，輕略於色，不貴之也。」《公羊》文十二年《傳》：「俾君子易怠。」何休《注》：「易怠，猶輕惰也。」是易有輕略之義。

（3）釋「易」爲如，猶言好德如好色。

《廣雅·釋言》：「易，如也。」王氏念孫《疏證》引之云：「《論語》『賢賢易色』、『易』者，如也。猶言好德如好色也。」此訓亦通。〔註59〕

又：

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」（〈爲政〉）

《正義》注「攻」字：

（1）取何晏《注》：攻，治也。

《考工記》：「凡攻木之工七，攻金之工六，攻皮之工五。」《注》：「攻，猶治也。」

（2）釋「攻」爲攻人惡之攻

孫奕《示兒編》：「攻，如攻人惡之攻。已，止也。謂攻其異端，使吾道明，則異端之害人者自止。孟子距楊、墨，則欲楊、墨之害止；韓子闢佛、老，則欲佛、老之害止。」

（3）釋「攻」爲序

焦氏循《補疏》：「《韓詩外傳》云：『別殊類，使不相害；序異端，使不相悖。』蓋異端者，各爲一端，彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂序異端也。〔註60〕

凡此，皆羅列異說。

四、詳舉古書意義相合者，與孔意相發明

揚州學派諸人在治學的領域上，已能突破狹隘的經傳範圍，而擴大到先秦諸子、

〔註59〕《論語正義》，頁20。

〔註60〕《論語正義》，頁58～60。

史書的整理，且折衷諸子之說，以爲經注之法，《論語正義》亦深具此一學風之特色。

《正義》援引歷代諸多著述以作爲注解引證之用，其引用書目計有一百五十種以上，可見其書包羅之廣，且《正義》所引，除了用以校定文字，考證名物制度之外，更遍取歷代經史書論述之義可與《論語》書相應合者，以與孔書相發明，先秦及漢代之書如《孟子》、《曾子》、《荀子》、《列子》、《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《中論》、《說苑》、《潛夫論》、《鹽鐵論》、《論衡》等皆在引用之列，此書結合了相關學說，並使《論語》之義益加彰明，甚有助於經解。如：

主忠信。無友不如己者。過則勿憚改。(〈學而〉)

《正義》曰：《曾子・制言中》：「吾不仁其人，雖獨也，吾弗親也。」故周公曰：「不如我者，吾不與處，損我者也。與吾等者，吾不與處，無益我者也。吾所與處者，必賢于我。」由曾子及周公言觀之，則不如己者即不仁之人，夫子不欲深斥，故祇言不如己而已。《呂氏春秋・驕恣篇》引仲虺曰：「能自爲取師者王，能自取友者存，其所擇而莫如己者亡。」《群書治要》引《中論》曰：「君子不友不如己者，非羞彼而大我也。不如己者，須己慎者也。然則扶人不暇，將誰相我哉？吾之僨也，亦無日矣。」又《韓詩外傳》南假子曰：「夫高比，所以廣德也；下比，所以狹行也。比於善者，自進之階；比於惡者，自退之原也。」諸文並足發明此言之旨。〔註61〕

以上即舉《曾子》、《呂氏春秋》、《群書治要》、《韓詩外傳》之文，與《論語》之文相發明。

又：

君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。(〈衛靈公〉)

《正義》曰：《淮南子・主術訓》：「是故有大略者，不可責以捷巧；有小智者，不可任以大功。人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百而尚輕。是故審豪釐之計者，必遺天下之大數，不失小物之選者，惑於大數之舉，譬猶狸之不可使搏牛，虎之不可使搏鼠也。〔註62〕

舉《淮南子》之說，更曲折地道盡此章之意。

五、探《齊》、《魯》、《古》三家之貌

漢代傳《論語》者有《齊》、《魯》、《古》三家，三家的章數之別與其傳承，

〔註61〕《論語正義》，頁22～23。

〔註62〕《論語正義》，頁639。

前文已論及，三家《論語》自《張侯論》出便已式微，鄭玄又據《魯論》，兼通《齊》、《古》爲注，三家之貌益不可見，然鄭玄所引之《魯論》，實爲《張侯論》，宋翔鳳《論語師法表》云：

> 《張論》合《齊》、《魯》兩家之學，特其篇章與《魯論》同，故多以《張論》爲《魯論》。後漢熹平石經即用《張論》。〔註63〕

《張侯論》既已取代《魯論》，然《張侯論》已不全爲《魯論》原貌，後包、周所注，列於學官，皆是此本。鄭玄即就包、周之本，以《齊論》、《古論》校正之，凡五十事，則鄭本《論語》亦非包、周之舊。《釋文‧學而》「傳不」下云：「鄭校周之本，以齊古讀正，凡五十事。」〔註64〕宋翔鳳《論語師法表》亦云：

> 周之本即周氏之出於張侯者。蓋《張論》出而三家遂微，鄭學興而《齊》、《古》差見，是康成雖就《魯論》，實兼通《齊》、《古》，而於《古論》尤多徵信。故注中從古讀正《魯論》者不一而足，其從齊讀已不可考，然尋兩家之學，可得其一二。〔註65〕

《釋文》謂鄭玄以《齊》、《古》校正包、周之本，凡五十事，然五十條亡佚者多，至《論語正義》僅輯得二十四條。《正義》曰：

> 案：《音義》謂「鄭以《齊》、《古》校正周本，凡五十事」，今以鄭氏佚注校之，祇得二十四事，皆明著魯讀之文。〔註66〕

後何晏作《論語集解》，集孔安國、包咸、周生烈、馬融、鄭玄、陳群、王肅七家之注〔註67〕，其中孔安國之注，世以爲《古論語》之訓解，如《論語集解‧序》云：「《古論語》惟博士孔安國爲之說解，而世不傳，至順帝之時，南郡太守馬融亦爲之訓說。」〔註68〕《經典釋文敘錄》曰：「《古論語》者，出自孔子壁中，……孔安國爲傳，後漢馬融亦之注。」〔註69〕然而《集解》所引孔《注》已被後世證明爲僞作，劉氏《論語正義》曰：

> 《漢藝文志》列《論語》十二家，於《齊》、《魯論》《傳》、《說》，皆備載之。而於《古論》不言有孔氏《說》，劉向博雅，爲世通儒，倘及見

〔註63〕（清）宋翔鳳，《論語師法表》，頁2左葉。

〔註64〕《論語正義》，頁63。

〔註65〕（清）宋翔鳳，《論語師法表》，頁2左葉。

〔註66〕見《論語正義》附錄：〈何晏論語序〉注文（臺北：文史哲出版社，1990年11月），頁784。

〔註67〕《釋文》所列，多周氏，爲八家，蓋周氏與周生烈二家之注，久爲後人混併，莫可識別。邢《疏》本但有周氏無周生烈，皇《疏》則有周生烈無周氏。

〔註68〕（魏）何晏注、（梁）皇侃義疏，《論語集解義疏》，頁338下。

〔註69〕（唐）陸德明、吳承仕疏證，《經典釋文序錄疏證》，頁107右葉。

> 典雅正實之安國古文訓，豈有廢置之不使名家乎？安國以今文讀古文，而司馬遷從正安國問故，其〈孔子世家〉、〈弟子列傳〉所載《論語》文，必是安國之學。今校之孔《注》，如在陳絕糧，敘孔子去衛如曹，又之宋之陳，佛肸爲趙簡子邑宰，顯與《史記》不合。其他差謬，遠失經旨者甚多，是此《注》必非安國所作。〔註70〕〔註71〕

鄭玄雖集三家爲一家，然其校從《古論》者，有注以識別，使後人可考，何晏之《集解》則以意爲之，有不安者則頗爲改易，採孔、馬之注，則改包、周之本，用包、周之說，則易孔、馬之經，今、古之跡，難以考辨。故後世考三家之貌者，僅能據何氏以前書以分別之，如《漢石經》殘碑，爲《張侯魯論》，因《漢石經》刻於靈帝四年，時正值《魯論》盛行時，《經典釋文敘錄》云：「後漢包咸、周氏，並爲章句，立於學官。」〔註72〕此章句乃爲《張侯魯論》所作之章句，其既立於學官，則石經所據本亦當爲此本。又史稱孔壁古書，爲孔安國所得，而司馬遷又從孔安國問故，且許慎《說文解字・敘》自謂《論語》、《孝經》皆古文也，故《史記》、《說文》所引者當爲《古論》。

以下先就《正義》所輯鄭玄以《齊》、《古》校正包、周之本之二十四條以見三家之別：

哀公問社於宰我。(〈八佾〉)

《正義》曰：《古論》作「問社」，鄭君據《魯論》作「問主」。而義則從《古論》爲「社主」。〔註73〕

按：今本「問社」，《古論》作「問社」，《魯論》作「問主」。

崔子弒其君(〈公冶長〉)

《正義》曰：《論語釋文》：「崔子，鄭《注》云：『魯讀崔爲高。』今從古。」《論衡・別通篇》：「仕宦爲吏，亦得高官。將相長吏，猶我大夫高子也，安能別之？」亦據《魯論》。包氏慎言《溫故錄》：「高氏爲齊命卿，與文子同朝者，高止也。崔杼弒君，而《魯論》書『高子』者，責其不討賊也。與趙盾同義。文子去齊而之他邦，其間或欲請師討賊，而見其執國命者，皆與惡人爲黨，故曰『吾猶大夫高子也』。」陳氏立《句溪雜著》：「以《左傳》崔杼事證之，則《魯論》信爲誤字。然

〔註70〕《論語正義》，頁782。

〔註71〕關於《論語》孔注爲僞作，清儒陳鱣《論語古訓》、沈濤《論語孔注辨僞》、丁晏《論語孔注證僞》皆已考辨之。

〔註72〕（唐）陸德明撰、吳承仕疏證，《經典釋文序錄疏證》，頁107左葉。

〔註73〕《論語正義》，頁118。

文子所至各國，亦何至皆如崔子，而文子亦何至輒擬人以弒君之賊？則下兩言『猶吾大夫崔子』，似以《魯論》作高子為長。蓋弒君之逆，法所必討，高子為齊當國世臣，未聞聲罪致討，以《春秋》貶趙盾律之，宜與崔子同惡矣。其首句自當作崔子，《魯論》作高子，則涉下高子而誤。」案：包、陳二說微異，皆可得《魯論》之義。鄭以《古論》定《魯論》，亦以莊公時高子不當權，要與趙盾異，《春秋》無所致譏，故宜從《古論》作『崔子』也。〔註 74〕

按：今本「崔子」，《古論》作「崔子」，《魯論》作「高子」，此鄭子以《古論》定《魯論》。

自行束修以上，吾未嘗無誨焉（〈述而〉）

《正義》曰：鄭《注》云：「誨，魯讀為悔字，今從古。」包氏愼言《溫故錄》：「案《魯論》，則束修不謂脯脡。《易》曰：『悔吝』者，言乎其小疵也。又曰：『震，无咎』者，存乎悔。聖人戒愼恐懼，省察維嚴，故時覺其有悔。自行束修以上，謂自知謹飭砥礪，而學日以漸進也。恐人以束修即可無悔，故言『未嘗無悔』以曉之。」案：《魯論》義不箸，包說但以意測。《易・繫辭傳》「慢藏誨盜」，《釋文》引「虞」作「悔」，二字同音假借，疑《魯論》義與《古》同，假「悔」字為之。鄭以《古論》義明，故定從「誨」也。〔註 75〕

按：今本「無誨」，《魯論》作「無悔」，《古論》作「無誨」，鄭以《古》校《魯》，作「誨」。

加我數年以學《易》，可以無大過矣。（〈述而〉）

《正義》曰：《釋文》云：「學《易》如字，魯讀易為亦，今從古。」此出鄭《注》。惠氏棟《九經古義》：「〈外黃令高彪碑〉：『恬虛守約，五十以斆。』此從《魯論》，『亦』字連下讀也。」案：魯讀不謂學《易》，與《世家》不合，故鄭從《古論》。〔註 76〕

按：今本「學《易》」，《古論》作「學《易》」，《魯論》作「學亦」，鄭從《古》。

正唯弟子不能學也。（〈述而〉）

《正義》曰：鄭《注》云：「魯讀『正』為『誠』，今從古。」〔註 77〕

按：今本「正」，《古論》作「正」，《魯論》作「誠」，鄭從《古》。

〔註 74〕《論語正義》，頁 195。
〔註 75〕《論語正義》，頁 258～259。
〔註 76〕《論語正義》，頁 268。
〔註 77〕《論語正義》，頁 282。

君子坦蕩蕩。(〈述而〉)

《正義》曰：《釋文》引《注》更云：「魯讀坦蕩爲坦湯，今從《古》。」案：《詩・宛丘》：「子之湯兮！」毛《傳》：「湯，蕩也。」王逸《楚辭章句》引作「蕩」，二字音義本同，故鄭仍從《古》。〔註 78〕

按：今本「坦蕩」，《古論》作「坦蕩」，《魯論》作「坦湯」，鄭從《古》。

三以讓天下，民得而稱焉。(〈泰伯〉)

《正義》曰：《釋文》：「得，本亦作德。」鄭此《注》即作「德」，見《後漢・丁鴻傳・注》。〔註 79〕

按：今本「得」，《古論》作「得」，《魯論》作「德」，鄭據《魯》爲說。

子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者。(〈子罕〉)

《正義》曰：《釋文》：「冕音免。鄭本作弁，云『魯讀弁爲絻，今從古』。」陳氏鱣《古訓》：「《說文》：『皃，冕也。從皃，象形。弁或皃字。冕，大夫以上服也。從目，免聲。絻，或從糸。』蓋《古論》作皃，《魯論》作冕，字本相似也。」案：《周官・司服》：「卿大夫之服，自玄冕而下如孤之服。士之服，自皮弁而下如大夫之服。」此上下通制，故侯國同之。冕、弁各異，《說文》以「冕」作「皃」者，散文或通稱也。鄭依《古論》訓「弁」者，「冕」、「弁」義雖兩通，但言「弁」可以該「冕」，言「冕」不可以該「弁」，猶之「齊衰」，言「齊」可以該斬，若言斬則不可以該齊也。〔註 80〕

按：今本「冕」，《古論》作「皃」，《魯論》作「冕」，鄭依《古論》作弁，《正義》以爲「冕」、「弁」義雖可通，然言「弁」可以該「冕」，言「冕」不可以該「弁」。

夫子循循然善誘人。(〈子罕〉)

《正義》曰：其〈趙壹傳注〉先引《論語》，復云「恂恂，恭順貌」，與鄭注〈鄉黨〉「恂恂，恭順貌」同。故翟氏灝《考異》、馮氏登府《異文考證》、臧氏庸《鄭注輯本》並以「恭順」之訓亦本鄭氏，則謂鄭本作「恂恂」矣。〔註 81〕

按：今本「恂恂」，《古論》作「循循」，《魯論》作「恂恂」，鄭從《魯論》說。

上如揖，下如授。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：鄭《注》輯本「不敢忘禮」句下，更云：「魯讀下爲趨，今從古。」案：

〔註 78〕《論語正義》，頁 284。
〔註 79〕《論語正義》，頁 289。
〔註 80〕《論語正義》，頁 336。
〔註 81〕《論語正義》，頁 338～339。

「下」字古音如戶，與「趨」音近，故《魯論》作「趨」。鄭以趨而授玉不煩言「如」，故從古作「下」。〔註82〕

按：今本「下如授」，《古論》作「下如授」，《魯論》作「趨如授」，鄭從《古》。

雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：「瓜」，《魯論》作「必」。鄭《注》云：「魯讀『瓜』爲『必』，今從古。」〔註83〕

按：今本「瓜」，《古論》作「瓜」，《魯論》作「必」，鄭從《古》。

君賜生。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：鄭此《注》云：「魯讀生爲牲，今從古。」考《說文》：「牲，牛完全也」，引申爲凡獸畜之稱。《周官・庖人注》：「始養之曰畜，將用之曰牲。」鄭以言「牲」爲行禮時所稱。此「賜生」，泛說平時，不必言「牲」，故從《古論》作「生」也。〔註84〕

按：今本「生」，《古論》作「生」，《魯論》作「牲」，鄭從《古》。

見冕者與瞽者。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：〈子罕篇〉《釋文》云：「冕，鄭本作『弁』，云『魯讀弁爲絻，今從古』。〈鄉黨篇〉亦然。」〔註85〕

按：今本「冕」，《古論》作「冕」，《魯論》作「絻」，鄭從《古》。

車中，不內顧，不疾言，不親指。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「《魯》讀『車中內顧』，今從《古》。」案：鄭從古作「不內顧」，與下二句一例。《漢成帝紀・贊》引此文，亦用《古論》。《白虎通・車旂篇》：「車中不內顧者何？仰即觀天，俯即察地，前聞和鸞之聲，旁見四方之運，此車教之道。」亦《古論》說。〔註86〕

按：今本「不內顧」，《古論》作「不內顧」，《魯論》作「內顧」，鄭從《古》。

仍舊貫，如之何，何必改作？(〈先進〉)

《正義》曰：鄭《注》又云：「魯讀仍爲仁，今從古。」惠氏棟《九經古義》：「楊雄〈將作大匠箴〉云『或作長府，而閔子不仁』，用《魯論》也。」臧氏庸《鄭注輯

〔註82〕《論語正義》，頁382。
〔註83〕《論語正義》，頁416。
〔註84〕《論語正義》，頁423。
〔註85〕《論語正義》，頁430。
〔註86〕《論語正義》，頁432～433。

本》釋云：「魯讀仁字爲句，言仁在舊貫，改作是不仁也。義雖通而稍迂。古作仍字，義益明，故鄭從之。仍仁音相近也。」〔註87〕

按：今本「仍」，《古論》作「仍」，《魯論》作「仁」，鄭從《古》。

詠而歸。(〈先進〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「……饋，饋酒食也。魯讀『饋』爲『歸』，今從古。」……《史記・弟子列傳》：「詠而歸」，徐廣曰：「一作『饋』。」史公采《古文論語》，當本作「饋」，徐廣所見一本是也。〔註88〕

按：今本「歸」，《古論》作「饋」，《魯論》作「歸」，鄭從《古》。

片言可以折獄者，其由也與。(〈顏淵〉)

《正義》曰：《釋文》引鄭《注》云：「片，半也。魯論折爲制，今從古。」〔註89〕

按：今本「折獄」，《古論》作「折獄」，《魯論》作「制獄」，鄭從《古》。

陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。(〈陽貨〉)

《正義》曰：《釋文》載「鄭本作饋」，云：「魯讀饋爲歸，今從古。」則作「饋」者《古論》，作「歸」者《魯論》者也。〔註90〕

按：今本「歸」，《古論》作「饋」，《魯論》作「歸」，鄭從《古》。

古之矜也廉。(〈陽貨〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「魯讀廉爲貶，今從古。」陳氏鱣《古訓》曰：「貶，自損貶也。《釋文》云：『廉，自檢斂也。』貶、廉義同。」案：陳說固是，然「廉」字義勝，故鄭從古。〔註91〕

按：今本「廉」，《古論》作「廉」，《魯論》作「貶」，鄭從《古》。

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？(〈陽貨〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「魯讀天爲夫，今從古。」鄭以四時行，百物生，皆說天，不當作「夫」，故定從古。〔註92〕

按：今本「天何言哉」，《古論》作「天何言哉」，《魯論》作「夫何言哉」，鄭從《古》。

惡果敢而窒者。(〈陽貨〉)

〔註87〕《論語正義》，頁450～452。
〔註88〕《論語正義》，頁475～476。
〔註89〕《論語正義》，頁501。
〔註90〕《論語正義》，頁674。
〔註91〕《論語正義》，頁696。
〔註92〕《論語正義》，頁698。

《正義》曰：鄭《注》云：「魯讀窒爲室，今從古。」馮氏登府《異文考證》：「《說文》：『室，實也。』《集韻》：『窒，實也。』義本通，古二字亦相假。〈周卯敦銘〉：『孚乎家室。』〈韓勑碑〉：『廧城庫窒。』《漢書・功臣表》有『清簡侯窒中同』，《史記》作『室』，皆其證也。馬氏應潮曰：『室有窒義。』《太玄經》曰：『冷竹爲管，室灰爲候。』虞翻《注》：『室，窒也。』」案：室、窒音義俱近，故《魯論》作「室」。鄭以「窒」義較顯，故從古。〔註93〕

按：今本「窒」，《古論》作「窒」，《魯論》作「室」，鄭從《古》。

惡徼以爲知者。(〈陽貨〉)

《正義》曰：馮氏登府《異文考證》：「《禮記・隱義》云：『齊以相絞訐爲掉磬，《論語》言「絞以爲知」，又云「訐以爲直」。』絞、訐連文，正齊、魯之方言。鄭氏北海人，其注《三禮》多齊言，故於《齊》、《古》、《魯》參校之時，不從《古》而從《魯》也。」案：鄭作「絞」，不知何論？必如《隱義》之說，亦是《齊論》，而馮君以爲從《魯》，殊屬臆測。〔註94〕

按：今本「徼」，《古論》作「徼」，《魯論》作「絞」，鄭從魯。〔註95〕

已而已而，今之從政者殆而。(〈微子〉)

《正義》曰：鄭《注》云：「《魯》讀『期斯已矣，今之從政者殆』。今從《古》。」陳氏鱣《古訓》曰：「期，時也。言出處之道，惟其時而已矣。今之從政者殆，是可已之時也。」此或得魯義。鄭所以必從古者，正據《世家》作「已而已而」，又《莊子》亦云「已乎已乎」，知古本爲近也。〔註96〕

按：今本「已而已而」，《古論》作「已而已而」，《魯論》作「期斯已矣」，鄭從《古》。

孔子曰：「不知命，無以爲君子也；不知禮，無以立也；不知言，無以知人也。」(〈堯曰〉)

《正義》曰：《釋文》云：「《魯論》無此章，今從《古》。」此亦出鄭《注》。〔註97〕

按：《古論》有此章，《魯論》無此章，鄭從《古》。

〔註93〕《論語正義》，頁707～708。

〔註94〕《論語正義》，頁708。

〔註95〕鄭毅庵著，〈論語古文今文疏證〉，謂「馮氏謂鄭氏從《魯》，乃指張侯之《魯論》，已采取《齊論》之義，非最初之《魯論》矣。劉氏駁之非是。至謂鄭氏作絞，不知何論，則誠是也。臧氏亦以爲《魯論》，所見蓋與馮同。」(《孔孟學報》第3期，頁258)。

〔註96〕《論語正義》，頁719。

〔註97〕《論語正義》，頁769。

以上爲《正義》所考鄭玄據《齊》、《古》以校正周本之例，由以上亦可見鄭玄以《古論》校正之例較多。

六、以歷史眼光釋經

清考據學者在治學上，亦以具歷史眼光見長，即能將經義的解釋，回歸於歷史背景中考察，而不妄下己意，《正義》在解釋《論語》時，也多能依其時代背景、風氣，考究事件發生的原因，並以此訓解文義，俾使其義合乎情理，合乎眞實之情況，此亦其欲使《論語》一書回復孔門眞義所用之法。例：

曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」(〈學而〉)

《正義》曰：當春秋時，禮教衰微，民多薄於其親，故曾子諷在位者，但能慎終追遠，民自知感厲，亦歸於厚矣。(註98)

按：此以春秋時禮教衰微，故曾子教以「慎終、追遠」。

又：

佛肸召，子欲往。(〈陽貨〉)

《正義》曰：蓋聖人視斯人之徒，莫非吾與，而思有以治之，故於公山、佛肸，皆有欲往之意。且其時天下失政久矣，諸侯畔天子，大夫畔諸侯，少加長，下凌上，相沿成習，恬不爲怪。若必欲棄之而不與易，則滔滔皆是，天下安得復治？故曰：「天下有道，丘不與易也。」明以無道之故而始欲仕也。且以仲弓、子路、冉有皆仕季氏，夫季氏非所謂竊國者乎？而何以異於畔乎？子路身仕季氏，而不欲夫子赴公山、佛肸之召，其謹守師訓，則固以「親於其身爲不善，君子不入」二語而已，而豈知夫子用世之心與行道之業固均未爲失哉？(註99)

按：此以春秋世亂，上下相凌，明孔子欲受佛肸之召，乃聖人用世之心與行道之業之急切，意求聖人之心耳。

(註98)《論語正義》，頁97。

(註99)《論語正義》，頁685。

第五章　《論語正義》的思想內涵

在清乾嘉考據學風的籠罩下，一般都認爲清代實無義理之學可言，梁啓超在《清代學術概論》裡說：「吾常言，清代學派之運動，乃『研究法的運動』，非『主義的運動』也。」〔註1〕這個論點影響了一般人，造成「清代無哲學」，或「清初大儒之後無哲學」的普遍印象。王茂等人所著《清代哲學》緒論裡說：

> 「主義」，就是某種宗旨及其理論體系。如果說，宋代的「主義」是理學，明代的「主義」是心學，以此例之，清代似乎沒有「主義」，有的只是考據學。所以人的印象是只有研究法，而沒有「主義」。然而任何一個時代，都有它的理論思維，都有它的「風氣」。清代的理論取向和「風氣」，即它的「主義」，就是反思辨（包括理學的、心學的思辨以及佛釋老莊），重實學，而以《六經》孔孟爲依歸。梁啓超說：「這個時代的學術主潮是：厭倦主觀的冥想，而傾向於客觀的考察。」（《中國近三百年學術史》第一章）這個論斷大抵是對的（它比之前《清代學術概論》大講文藝復興要切實得多）。所謂求實、客觀，就是撇開宋儒傳注，返之於孔孟經典中去探求孔孟本義，這就興起了考據學。因此，一切反思辨的學者，就從各個方面，匯集到考據學的旗幟下來。在清代初期，王、顧、黃、顏諸大儒，就都有重整經學的呼聲，并程度不整地要求恢復原始儒學，乾嘉諸儒則以考據法作了經學的實踐。因此我們說，「回到原始儒學」，就是清代的主義。〔註2〕

這裡以「主義」代表一理論取向和風氣，無疑地，清學確有其「主義」存在，且誠如《清代哲學》一書所言，清學的思想傾向是以反思辨、重實學、回復原始儒學爲

〔註1〕梁啓超，《清代學術概論》，頁44。

〔註2〕王茂、蔣國保、余秉頤、陶清等著，《清代哲學》（合肥：安徽人民出版社，1992年1月），頁3～4。

依歸。清學在思想義理方面的闡述，除了清初大儒顧炎武、王夫之、黃宗羲的著作外，到了乾嘉時代，當以戴震爲首的皖派學者及承襲戴震的揚州學派創獲爲多，尤其是戴震及揚州學派諸人，因處於清代前中期，其理論學說更能代表考據學者們的思想，胡適在《戴東原的哲學》書中，將戴震到阮元的時期，歸爲清朝思想史上的一個新時期，並稱之爲「新理學時期」〔註 3〕，這是考據學家意圖在經學上建立起他們的哲學思想，其成就與歷史意義，都是不容忽略的。

《論語正義》，雖以考據居多，然其中對於孔子許多重要觀念，如性、天、道、仁、聖等觀念的疏釋，即表現出了此一時期義理學的特色，因此，在了解《論語正義》的思想內涵時，須同時了解當時的思想大勢。

第一節　導　論

乾嘉考據學者的義理之學，以戴震的思想爲代表〔註 4〕，他在當時以恢復漢人故訓的考據學風下，建構一套與宋儒對峙的義理思想，且影響了後學焦循、阮元、凌廷堪等人，《論語正義》一書則彙集了以上諸人的重要觀念，反映了清代中期的理論型態。

戴震有關義理的作品主要爲《孟子字義疏證》（以下簡稱《疏證》）、《原善》諸書，書中對於儒家思想中的天道、性命問題，多有探討，其主要思想可歸納如下：

（1）天道乃自然的氣化流行

戴震認爲自然界的實體是由金、木、水、火、土五行及陰陽二氣所構成，而道即「行」之意，言道乃此陰陽五行的運動，而「氣化流行，生生不息」，則爲道的作用〔註 5〕，又「理」爲氣化流行，生生不息所呈現出的條理，《原善》曰：

> 生生之呈其條理，顯諸仁也；惟條理，是以生生，藏諸用也。〔註 6〕

〔註 3〕見胡適著，《戴東原的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1975 年 10 月臺四版），頁 173。

〔註 4〕章學誠曾稱戴震學說曰：「凡戴君所學，深通訓詁，先於名物制度而得其所以然，將以明道也。時人方貴博雅考訂，見其訓詁名物有合時好，以爲戴之絕詣在此。及戴著《論性》、《原善》諸篇，於天人理氣，實有發先人所未發，時人則謂空說義理，可以無作。是固不知戴學者矣。」（《章氏遺書・朱陸篇書後》）

〔註 5〕《孟子字義疏證》云：「道，猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。《易》曰：『一陰一陽謂之道。』《洪範》：『五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。』行亦道之通稱。舉陰陽則賅五行，陰陽各具五行也；舉五行即賅陰陽，五行各有陰陽也。」（卷中，頁 21）

〔註 6〕（清）戴震，《原善》（臺北：世界書局，1959 年），頁 11。

且道又分爲人道與天道〔註 7〕，天之道，只是氣化陰陽五行，人之道，則爲生生所有事。這裡是針對宋儒在理氣、理事關係上以理爲本原和主宰的反動，他提出天地只是氣，而人生只是事，理則爲氣之理、事之理，一切歸之於自然人事的本原，而不帶任何玄虛的味道〔註 8〕。

天道、人物的生生都是本陰陽五行而來的，然而其所本的陰陽五行之氣，有厚薄、精粗、清濁等別，因此，人與物各有形象、稟氣的不同，由於情各殊異，於是化爲萬象紛紜的大千世界〔註 9〕。

（2）命是人由自然氣化中所得的自然屬性

戴震論「命」，不同於朱熹，也不同於孔子「吾生有命在天」、孟子仁義禮智之命，以及流俗所謂禍福前定之命。他把命理解爲人由自然氣化中所得的物質結構、自然成分和天然屬性。凡物之生，皆是得之於自然的稟賦，又生物得之於自然的稟賦皆不相同，因而構成不同的本質屬性，這種與生俱來的自然限制，便是戴震所言的「命」。從這種命定觀看來，戴震和朱熹一樣，都是決定論者，即都不承認有所謂的自由意志，然而不同的是，朱熹認爲天賦予人的，除了氣質外，還有「理」；而戴震認爲天賦予人的，只有血氣心知，此血氣心知產生的個別差異及限制，即爲「命」。

（3）性即血氣心知，道德是認知發展的結果

道的實體既是陰陽五行，性的實體是血氣心知，血氣心知又是從陰陽五行分出來的〔註 10〕，這與程朱理氣二元的性論又不同，程朱說性分氣質之性與義理之性，

〔註 7〕戴震《緒言》云：大致在天地則氣化流行，生生不息，是謂道；在人物則人倫日用，凡生生有所事，亦如氣化之不可已，是謂道。故《易》曰：「一陰一陽之謂道」，此言天道也。《中庸》「率性之謂道」，此言人道也。（北京：中華書局，1985 年，卷上，頁 1。）

〔註 8〕宋儒依《易・繫辭》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的話，分理氣爲二元，朱熹曾說：「陰陽，氣也，形而下者也。所以一陰一陽者，理也，形而上者也。道即理之謂也。」戴震則駁之曰：「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……形謂已成形質。形而上猶曰「形以前」。形而下猶曰「形以後」。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下，明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受于此，則形而上者也。」（《孟子字義疏證》），可見戴震實以形而上形而下皆是氣，並無二元之分。

〔註 9〕《原善》云：由天道以有人物，五行陰陽，生殺異用，情變殊致。是以人物生生，本陰陽五行，徵爲形色。其得之也，偏全厚薄，勝負雜糅，能否精粗，清濁昏明，紛紛紜紜，氣衍類滋，廣博襲瞬，閎鉅瑣微。形以是形，色以是色，咸分於道。（卷中，頁 12）

〔註 10〕戴震曰：「性者，分於陰陽五行，以爲血氣心知，品物區以別焉。舉凡既生之後所有之事，所具之能，所全之得，咸以是爲其本。……氣化生人生物以後，各以類滋生

並以義理之性爲善的、爲人的眞正之性，然戴震所承認之血氣心知，實則爲程朱所謂的氣質之性，故戴震之性論，誠爲大膽之見。

戴震所謂「夫民有血氣心知之性」，謂凡人之性，即爲血氣心知。血氣，是指人的肉體；心知，指人的認識思維能力。血氣心知之性，是說人有肉體，有頭腦，能運動又能思維，此爲人的特性。人既生之後，一切活動、能力、道德，皆以「性」爲基礎。品物之性是以類爲區別的，故人與物的類別是不同的。又人的血氣心知之性各不相同，因此有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，即是其所承之「命」也不同。

此外，戴震又強調「心知」的重要，他認爲人的知覺遠大於其他生物〔註 11〕，知覺是指人的理性部分，人與物最大的差別於人有「知」，且能擴大其知，人具此認知理性，且能發展其道德性，仁義禮智都是心知之明達到極致所產生的。故知戴震所說的道德，不是天賦的，而是認知發展的結果。可見戴震所說的血氣心知之性，既是一種有形有質，可感可知的物質實體，而不同於朱熹所謂「理墮在形氣之中，是爲人之性」的玄虛性格。又說道德是人認知發展的結果，亦迥異於程朱所言「理得於天」論，也有別於孟子的「我固有之」論，善不再是人性內在的本然，而是道德實踐的終極目標。順著道德認知的發展，人倫也是心知的產物〔註 12〕，人因能認知，故知有父子、昆弟、夫婦之別，進而知有君臣、有朋友，知有五倫，才能敬長扶幼，孝悌親愛。戴震也主張性是善的〔註 13〕，因人之才質得之於天，故爲善。

（4）達情遂欲，可以備人道

戴震肯定人的欲、情、知三者出於本性，出於自然，若能善於調節，則聲色臭味之欲可以助以養生；喜怒哀樂之情，可感而接於物；美醜是非之知，可通天地鬼神，

久矣，然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。」（《孟子字義疏證》中，頁 25）

〔註 11〕戴震曰：「人能擴充其知，至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。知覺運動者，人物之生，知覺運動之所以異者，人物之殊性。」（《孟子字義疏證》，卷中，頁 28）

〔註 12〕戴震曰：「人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所以資養其血氣者，聲色臭味是也。有心知，則知有父子、有昆弟、有夫婦。而於一家之親也，於是又知有君臣、有朋友。五者之倫，相親相治，則隨感而應，爲喜怒哀樂。合聲色臭味之欲，喜怒哀樂之情，而人道備。……所謂仁義禮智，即以名其血氣心知所謂原於天地之化者能協於天地之德也。」（《孟子字義疏證》，卷中，頁 37）

〔註 13〕戴震曰：「耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之材質得於天，若是其全也！孟子曰：『非天之降才爾殊』；曰『乃若其情，則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也』。唯據才質爲言，始確然可斷人之性善。」（《原善》，頁 12）

也唯有達情遂欲，才是人之常情〔註 14〕，此說又是對主靜、主無欲的宋明道學家之反擊，在戴震看來，「使人之欲無不遂，人之情無不達」，方是理想的道德呈現〔註 15〕。

（5）聖人之道，存於人倫日用之間

戴震所說的「天道」是指天地氣化；「人道」是指人倫日用，都是指實體實事。而人倫日用，又本於血氣心知，乃所謂「人道本於性」也。由於血氣必資以養，於是有聲色臭之欲，能善養其欲，遂有生生以後之所有事。人由認知知有人倫，人倫雖為日用之事，然而戴震卻認為，聖人之道即存於人倫日用之道間〔註 16〕。故戴震認為，聖人所言之道，並非存於所謂「形而上」的芒漠無狀，不可捉摸、不可探測的虛無之理，反之，此道乃存在於「形而下」的「萬物紛羅」之中，凡於居處、飲食、言動，發之於人的視聽言動，皆可見道的存在。而能於人倫用中無所違失，那麼仁、義、禮、智之名也因之而生，因此人若在日常生活中能無踰越之舉，且順其

〔註 14〕戴震曰：「欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然。」（《孟子字義疏證》中，頁 18）又：「人生而有欲、有情、有知。三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也。而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感於接於物；美醜是非之知，極而通天地鬼神。……有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。唯有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。」（《孟子字義疏證》，卷下，頁 40～41）

〔註 15〕宋儒的理欲之辨也是戴震所批評的，胡適將戴震的批評分為三點：（一）責備者太苛刻了，使天下無好人，使君子無完行。他說：「以無欲然後君子，而小人之為小人也，依然行其貪邪，猶執此以為君子者，謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理。於是讒說誣辭反得刻議君子而罪之。此理欲之辨使君子無完行者，為禍如是也。」（二）養成剛愎自用，殘忍慘酷的風氣。所謂「不寤意見多偏之不可以理名，而持之必堅，意見所非，則謂其人『自絕於理』。此理欲之辨適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。」（三）重理而斥欲，輕重失當，使人不得不變成詐偽。曰：「今既截分理欲為二，治己以不出於欲為理。治人亦以不出於欲為理。舉凡人之饑寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕者矣。輕甚所輕，乃吾重。『天理』也，『公義』也，言雖美，而用之治人則禍其人。……古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言之也哉。」（見胡適著，《戴東原的哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1975 年 10 月臺四版，頁 75～77）

〔註 16〕戴震曰：「出於身者，無非道也。……道者，居處、飲食、言動、自身而周於身之所親，無不該焉也。……古賢聖之所謂道，人倫日用而已矣。於是而求其無失，則仁義、禮之名，因之而生。非仁義禮有加於道也，於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。宋儒合仁義禮，而統謂之「理」，視之如有物焉，「得於天而具於心」，因以此為「形而上」，為「沖漠無朕」，以人倫日用為「形而下」，為「萬象紛羅」。蓋由老莊釋氏之舍人倫日用而有所貴道，遂轉之以言夫理。（《孟子字義疏證》，卷下，頁 45）

本分行事，則仁義禮智自在其中，而不必另外規定一仁義禮智之名。這樣的說法即否認了宋儒以「理」統仁、義、禮、智，並認爲四者「得於天而具於心」之說。

由以上所論，可知戴震所說的自然氣化的天道觀，血氣心知之性，都是物質屬性之意，已推翻了宋儒的理得於天之說；而由人的認知之心，推於道德倫常的認識，亦不是宋儒仁義禮智本於天的說法了；重視情欲的調適與持平，擺脫了宋儒「存天理，滅人欲」的窒遏人欲；由人欲之情推己及人的恕道，使仁義禮智之於人，無親疏之分，也無等級之差。由這些觀點，明顯可見戴震思想中對程朱理學的批判，且其思想所呈現出來的，與清初強調經世致用的健實學風亦有其一致性，且同時也表現了當時因經濟、社會、文化的變動，而產生的某一程度的人性解放，如對於人身的聲色臭味之欲的肯定與重視，固然是對於長期處在理學桎梏下的一種反動，但同時也是精神文明面對新的生產方式的出現，及社會面臨變動前夕，對於人的問題的重新安置與調適，然而長久以來中國知識分子，在面臨改革與反動時，大都無法擺脫對儒家傳統的依附，以致任何的變革，有都有其保守性與封閉性，更何況清代的學術又是打著復古的旗幟，其意識型態仍不脫傳統思維的餘習，因此無論戴震，或清代的任何思想家，其思想也都不免帶有其保守性，這是歷史條件的限制，需再作全面的客觀了解，片面的非難批駁，並不足以解決學術問題，乃至於「人」的問題亦是。〔註17〕

戴震對於情欲的滿足及對於知的要求，在清代反理學的走向中，具有其重要意義，且由於戴震思想所反映的對於理學的批判，也代表著對當時君主專制特權的挑戰，並蔑視其對人性的壓迫，而更關心於切身的人倫庶物之事，所以戴震理學的要旨是在否定宋儒得之於天而具於心之理，而強調在事物中的條理，這種新價值觀的提出，影響當時學者甚鉅。

戴震之後，繼踵的揚州學派諸人，除了承襲戴震的思想之外，也都自有創獲，如焦循的「時中」、「變通」的觀念，阮元論「仁」，凌廷堪「以禮代理」，都具有其變新的意味，也爲《論語正義》所採用。

〔註17〕張壽安先生認爲戴震的義理最具建樹的指向有二：重視人情人欲的滿足，理要有客觀公認性，同時理不可以逆忤情欲。戴震以情欲知言性，性中不但有生養之欲需得遂順，也具心知之能，可以判辨是非；又本事物言條理，說理具存於事物本身；因此人與理的關係，不是「如有物焉，得於天具於理」，而是須運用人的心智去審察剖析，然後才可以得知，並且透過這些學習，擴充增益人心知中分析、綜合、判斷的能力。很明顯地，他所指人與理的關係是：人「如何」認知、判斷理？因此「學」在戴震義理中的重要性，就不止是認取知識，更是培育人智。（見〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，《漢學研究》第10卷，第1期，1992年6月，頁82）。

焦循生平最佩服戴震的《孟子字義疏證》〔註18〕，他在《孟子正義》、《性善解》中，攝取了戴震的性善說，以人稟氣而有血氣心知，因能知故知有禮義等觀念，而提出了「能知故善」的性善論〔註19〕。焦循以人「能知故善」，鳥獸之不能知，故無性之善可言，而人與禽獸的最大區別，也在於能知與不能知。焦循並認爲人類有智，故能認識利益之所在，故以利爲義，爲宜，此承荀子人性知利之說。焦循同時也強調飲食男女的合理性與重要性〔註20〕，飲食男女，即人之性耳，聖人教之，使得其宜，則人性爲善。

焦循在思想的創獲上，以「變通」和「時行」的觀念最值得注意，他在解釋孔子的「攻乎異端」和「一以貫之」時，即用了這兩個觀念，而作了全新的解釋。

阮元的仁論，依漢人的經注，以「相人偶」來解釋「仁」〔註21〕，建立了他特有的仁論〔註22〕，「相人偶」之解，即重視人與人之間的關係，且以「人」爲主體，如此即涵蓋了人類社會的一切關係，如君臣、父子、夫婦、兄弟等關係，且「人偶，同位之辭」，即人與人之間的關係是平等的，而非有等級的，如此地主張仁論，以一平等的觀點來看待人的關係，是更具有人道胸懷與民本思想的見解。

〔註18〕焦循〈寄朱休承學士書〉曾言：「循讀東原戴氏之書，最心服其《孟子字義疏證》。說者分別漢學宋學，以義理歸之宋，宋之義理誠詳於漢，然故訓故明乃能識羲文周孔之義理。宋之義理仍當以孔之義理衡之。未容以宋之義理即定爲孔子之義理也。」（《雕菰集》，北京：中華書局，1985年，《叢書集成初編》本，1985年，頁203）可見其對戴震之推崇。

〔註19〕焦循言「能知故善」曰：「性何以爲善？能知故善。……故孔子論性，以不移者屬之上知下愚。愚則仍有知，鳥獸直無知，非徒愚而已矣。世有伏羲，不能使鳥獸知有夫婦之別；雖有神農燧人，不能使鳥獸知耕稼火化之利，……，徒恃高妙之說，則不可定，第於男女飲食驗之，性善乃無疑耳。（《雕菰集》，卷9，〈性善解〉三，頁128）

〔註20〕焦循曰：「飲食男女，人之大欲存焉，欲在是，性即在是。人之性如是，物之性亦如是。唯物但知飲食男女，而不能得其宜。……人知飲食男人，聖人教之，則知有耕鑿之宜，嫁娶之宜。此人之性無不善也。（《孟子正義》，卷22，〈告子曰食色性也章〉，頁7左）

〔註21〕「相人偶」的提出，早在阮元之前的前輩惠棟、臧庸、錢大昕已通過文字的考證、校勘而發現這條古訓，錢大昕《十駕齋養新錄》卷四〈說文校僞字〉條：「人部。偶，桐人也。「桐」字當作「相」。《中庸》「仁者，人也」，鄭康成讀如「相人偶」之「人」。《儀禮注》屢言「相人偶」（惠氏《九經古義》、臧氏《經義雜記》援引詳矣），此其證也。」錢氏並列舉《玉篇》、《戰國策》鮑彪注，證明舊《說文》猶作「相」而非「桐」。

〔註22〕阮元在〈論語論仁論〉中言：孟子曰：「仁者也，仁也。」謂二之意即人之也。元案，《論語》問管仲，曰：「人也」。《詩．匪風》疏引鄭氏注曰：人偶，同位之辭。此乃直以「人也」爲「仁也」，意更顯矣。（《揅經室集》，頁11383上）

此外，阮元承襲了清儒平實之風，將「仁」置於切實處說之〔註23〕，他以「實者、近者、庸者論之」，正是以一切於人事的方式言仁，而去除其思辨化色彩，及別於宋明儒者將之與天地之心、宇宙精神、造化本體並論的主張。又將聖、仁分為二等，聖為第一等，仁為第二等。言仁「必於身所行者驗之而始見」，即必須見諸行事方可謂之仁，並謂徒然的空想靜坐，即使「德理在心」，亦不可謂之仁。

凌廷堪在哲學方面的主要著作為：〈復禮〉上中下三篇、〈好惡說〉上下篇、及〈愼獨格物說〉等。其哲學的中心思想是：凡「理」皆虛，唯「禮」最實，以禮代理。〔註24〕他認為仁、義、德等概念都是渺茫懸虛的，必須以禮為內容和實踐要求，禮為實存的教化綱紀，唯有以此為表現形式，道德才有實踐的可能，其復禮的主張，影響了當時大批學者趨於治禮，同時期的學者焦循、阮元都贊成以禮代理，浙江黃式三、黃以周父子也繼起鼓吹，可見其影響性。〔註25〕

清代哲學，從清初諸大家提倡經世致用之學開始，學風已然走上務實之途，此學風至乾嘉時轉以考據為宗，學者埋首於文字訓詁的考訂校勘，考據學者中以戴震在思想方面建樹較大，戴震的學說已明顯地對程朱理學趨於玄虛空談的學風提出批評，他在《疏證》的結尾說道：

> 宋以來儒者，皆力破老釋，不自知雜襲其言，而一一傅合於經，遂曰《六經》孔孟之言。其惑人也易，而破之也難，數百年於茲矣。人心所知，皆彼之言，不復知其異於《六經》孔孟之言矣。〔註26〕

〔註23〕阮元曰：「自博愛謂仁之說以來，歧中歧矣。吾固曰：孔子之道，當於實者、近者、庸者論之，則春秋時學問之道顯然大明於世，而不入二氏之途（同上，頁11382下）。

〔註24〕凌廷堪在〈復錢曉徵書〉裡談到：「竊謂五常實以禮為之綱紀。何則？記曰：仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也，是有仁而後有義，因仁義而後生禮。故仁義者，禮之質幹；禮者，仁義之節文也。夫仁義非物也，必以禮焉為物；仁義無形也，必以禮之器數儀節也。若泛指天下之物，有終身不能盡識者矣。智者，知也，所以知此禮也，即記之致知也；信者，誠也，所以行此禮也，即《記》之誠意也。蓋先習其器數儀節，然後知禮之原於性，知其原於性，然後行之出於誠。皆學禮有得者，所謂德也。故曰，德者，得也。……然則聖人正心修身，捨禮末由也。故捨禮而言道，則杳渺不可憑；捨禮而言德，則虛懸而無所薄。民彝物則，非有禮以定其中，而但以心與理衡量之，則賢智或過乎中，愚不肖或不及乎中，而道終於不明不行矣！（《校禮堂文集》，卷2）

〔註25〕阮元作〈次仲凌君傳〉（《揅經室二集》卷4），全載〈復禮〉三篇數千言，借自己權位為凌氏宣傳。黃氏三著〈約禮說〉、〈復禮說〉、〈崇禮說〉。黃以周則說：「欲挽漢宋學之流弊，其唯禮學乎！」其推重可見。當時治禮者尚有金榜作《禮箋》、胡匡衷作《儀禮釋官》、胡培翬作《儀禮正義》，程瑤田亦深於《三禮》之學，可見禮學之興盛。

〔註26〕（清）戴震，《孟子字義疏證》，卷下，〈後序〉，頁58。

因宋明以來儒者，其學染襲老釋之言，而異於《六經》孔孟之義，學者惑於其間而不知眞義，戴震此說，亦儼然有力排眾惑，重現儒學眞義之意，而欲以所謂的務實之學，排拒程朱的虛玄之理，如戴震也言理，然朱熹之「理」是一統攝一切，且在氣之先，氣之上之理；而戴震所言之理爲事物之必然，其著眼於現象界、經驗界的實體實事，已是崇實風尚的顯現，與宋明理學家欲在超越的現象界建立一形上本體不同，洪榜作戴氏〈行狀〉云：

　　要之，戴氏之學，其功於六經孔、孟之言甚大，使後之學者無馳心於高妙，而明察於人倫庶物之間，必自戴氏始也。

「明察於人倫庶物之間」，正是此一務實學風的特色，然而在此思想前提之下，這種學風又不免陷入一窠臼內，這也是清代被詆爲無哲學之因，因其過於注重可經驗、可印證及事功的表現，不重思辨性及形而上問題的探討，較無法歸納爲具邏輯思辨的完整體系。然而正如本章前言所言，以「主義」代表一理論取向和風氣而言，清學代表的是一種反思辨、重實學的學風，這種學風的產生，有其時代的與學術的意義，其呈現的種種理論型態，雖有其受限於傳統政治體制下的保守性，然亦有若干進步的思想，對於道光以降，在政局的鉅變下，學術文化的衝擊與變化，深具正面的啓發意義。

戴震之後，承襲其學的如焦循的「時行」、「變通」說，打破了定於一尊的學術格局，肯定各種學問皆具有不同的理論價値與社會效用，已具有自由開放的思想特質。又阮元以「相人偶」言仁，突出了人與人之間平等的關係，表現了「人」的意識的覺醒；凌廷堪以禮代理的說法，徹底擺脫了程朱理學的羈絆，具有歷史的積極意義，且他們都肯定且正視情欲的存在，反對程朱理學壓制正當情欲，以更合乎自然與人性的角度看待人的存有，這些都代表此一時代思想的進步與其兼容並蓄的氣度，爲日後的大變局埋下革新的伏筆。

然而此一學風發展至凌廷堪，走到了實學的極致，也不免走入狹隘之途，錢穆曾評凌廷堪之學曰：

　　東原之排宋儒，猶辨理欲，辨仁智，範圍尚大。今次仲唯欲以禮節好惡四字，上接孔荀傳統，盡排餘說。所見已狹，實未能超東原而上之也。〔註 27〕

一種學風既已走入狹隘的窠臼，其轉變之幾也同時醞釀著，甚至已在進行之中，然而在面對另一種學術新氣象之時，回顧與前瞻是同時需要的。

〔註 27〕錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年 10 月），頁 499。

第二節　《論語正義》闡發孔門要義——成己成物之道

孔子學說以仁爲中心，並以之作爲修身處世之原則，而達到道德人格境界的完滿，其最終目標即是成己成物之道的完成，《正義》首章即開章明義地論述此一要旨，本節亦以此一主旨爲綱領，先明大義，後論細節。《正義》首章：子曰：「學而時習之，不亦說乎」章（〈學而〉），《正義》曰：

> 《禮・中庸》云：「誠者，非自誠己而已也，所以成物也。」此文「時習」是「成己」，「朋來」是「成物」。但「成物」亦由「成己」，既以驗己之功修，又得以教學相長之益，人才造就之多，所以樂也。孟子以「得天下英才而教育之」爲樂，亦此意。〔註28〕

又：

> 《禮・中庸》記：「子曰：『正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。』」又《論語》下篇：「子曰：『莫我知也夫！不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！』」正謂己之爲學，上達於天，爲天所知，則非人所能知，故無所怨尤也。夫子一生進德脩業之大，咸括於此章。是故學而不厭，時習也，知也；誨人不倦，朋來也，仁也。遯世不見，知而不悔，不知不慍也，惟聖者能之也。夫子生衰周之世，知天未欲平治天下，故惟守先王之道，以待後之學者。記者因以其言，列諸篇首。〔註29〕

《正義》在《論語》首章的注解中，取證於《中庸》之義，將孔子思想作一提挈，以「學而時習之，不亦說乎」的「學」爲孔門的成己之道，「有朋自遠方來，不亦樂乎」的「朋友」則是成物之道，言人由己身不斷地學習修養，以肯定自我價值，而達於悅樂之境，進而能教育學生，造就人才，提攜後進，這種由己推及於人於物的過程，正是個體生命網絡的開展，在此，個體突破了自我中心的封閉與侷限，與外在世界產生互動交流，經由這種生命的拓展延伸，以成就生命的更高意義，儒家思想在現世生活中所欲達至的理想目標，正是這種經由不斷地成己成物的實踐過程的體現。「人不知而不慍，不亦君子乎」，正是一儒者在進德脩業，成己成物的歷程當中，所產生對自我意義的肯定，雖面對衰亂世局，猶能以舍我其誰的胸懷擔當一切苦厄，雖無法得到世人的了解，卻能無所慍怒，這種堅毅的心志，不怨不悔的堅忍，正是聖者的氣象。《正義》在此章中，已囊括了孔子思想的大要。《正義》書中，關於此種「成己成物」思想的闡述尚有：子曰：「君子懷德，小人懷土」章（〈里仁〉），

〔註28〕《論語正義》，頁4。
〔註29〕《論語正義》，頁5。

《正義》曰：

> 君子己立立人，己達達人，思成己將以成物，所思念在德也。《管子．心術篇》：「化育萬物謂之德。」又《正篇》云：「愛之生之，養之成之，利民不德，天下親之曰德。」此德爲君子所懷也。〔註30〕

「己立立人，己達達人」，正是成己成物之義，本章又指出「德」一義，以愛養人民，化育萬物，爲君子之德，此「德」即是成己之擴充，故知一有德君子，所念茲在茲的不是一己的私利，而是參贊天地萬物的化育，並藉此以成就人生的最高理想。

又：子曰：「參乎！吾道一以貫之。」（〈里仁〉），《正義》曰：

> 「一以貫之」者，焦氏循《雕菰樓集》曰：「孔子曰『吾道一以貫之』，曾子曰『忠恕而已矣』，然則一貫者，忠恕也。忠恕者何？成己以成物也。」〔註31〕

在這一段中，《正義》又提出了「忠恕」一概念，將「成己成物」之道，與孔子的一貫之道－「忠恕」結合，孔子思想要旨的架構便由此而建立，誠如此章所言「吾道一以貫之」，孔子一生所努力不懈的目標，便貫串於「成己成物」的追求與踐履上。關於「忠恕」的內涵，下一章又有具體論述：曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（〈里仁〉），《正義》曰：

> 《禮．中庸》曰：「子曰：『忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡。言顧行，行顧言。君子胡不慥慥爾！』」二文言忠恕之義最顯。蓋忠恕理本相通；忠之爲言中也。中之所存，皆是誠實。《大學》：「所謂誠意，毋自欺也。」即是忠也。《中庸》云：「誠者非自成己而已也，所以成物也。」《中庸》之「誠」即《大學》之「誠意」。誠者，實也；忠者，亦實也。君子忠恕，故能盡己之性；盡己之性，故能盡人之性。非忠則無由恕，非恕亦奚稱爲忠也？〔註32〕

在這一段當中，《正義》引《中庸》之說，說明行忠恕之道必須「施諸己而不願，亦勿施於人」，即是「己所不欲，勿施於人」的意思，既是己之所不欲爲，所不欲受，本不當施於他人身上，這也是對自己的一種要求，屬於修己的功夫；又於子之事父，

〔註30〕《論語正義》，頁148。
〔註31〕《論語正義》，頁151。
〔註32〕《論語正義》，頁153。

臣之事君，弟之事兄，以及求乎朋友先以施之之事，對於這些日常的庸言庸行，都當時時地反躬自省，並自勉力行，不能有所懈怠，也不能有所驕矜。這些都是「忠恕」的具體意義。又，此章並把《大學》、《中庸》中「誠」的觀念，與「忠」的意義合而爲一，認爲《中庸》所言的「誠」，意即《大學》的「誠意」，而「誠」之義是實，「忠」之義亦是實，故「誠」與「忠」實是一義。關於「誠」的意義，下文又有論述：子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」（〈雍也篇〉），《正義》曰：

> 蓋直者，誠也。誠者，內不自以欺，外不以欺人。《中庸》云：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」不貳者，誠也，即直也。天地以至誠生物，故〈繫辭傳〉言乾之大生，靜專動直。專直，皆誠也，不誠則無物，故誠爲生物之本。人能存誠，則行主忠信，而天且助順，人且助信，故能生也。若夫罔者，專務自欺以欺人，所謂「自作孽，不可活」者，非有上罰，必有天殃，其能免此者，幸爾。〔註33〕

在這一段中，《正義》又把「直」的意思解釋爲誠，言「誠者，內不自以欺，外不以欺人」，並以《中庸》「爲物不貳」之意爲誠，《中庸》有言：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」〔註34〕，故知誠乃自性的體現，至誠者盡其本性，進而推之於物，故曰：「惟天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性；則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」〔註35〕至誠者，由盡己性，而盡人之性，進而盡物之性，推其極而贊萬物之化育，並與天地參，此正成己成物境界之極致，人生之至道亦不離於此。

由以上所論，《正義》以孔子一生進德修業之要乃在於成己成物之踐履，並以己之爲學，上達於天，爲天所知，而無怨尤，且綰合忠恕之道，以忠恕之道即成己成物之意，又以《中庸》、《大學》的誠，即忠之意的闡現。

《正義》書中曾多次引用《中庸》、《大學》的言論，來闡釋孔子思想，而《正義》對這兩本書的重視，並非首開其風，事實上《大學》、《中庸》之受重視，由來以久，且深具歷史意義，而《正義》之引，也正代表此書於思想脈絡上是具傳承意義的，且《正義》雖偏考據者多，然亦注重思想義理的貫穿與闡發，以下即就《大學》、《中庸》一書的發展的狀況，作一大要探討，進而勾勒出《正義》一書思想傳承之所自。

《大學》、《中庸》二書，原都是《小戴禮記》中的篇章，爲西漢初年的作品，

〔註33〕《論語正義》，頁234。
〔註34〕（宋）朱熹，《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991年2月），頁31。
〔註35〕同上，頁32。

漢代以後，對《中庸》作獨立研究者，有《漢書．藝文志》六藝略禮類所載《中庸說》二篇，應是最早對《中庸》的研究之作，然不知作者是誰；《隋書．經籍志》載南朝宋之戴顒有《禮記中庸傳》二卷，梁武帝有《中庸講疏》，唐李翱有《中庸說》一卷，然以上各書皆已亡佚。李翱所作《復性書》中，亦本《中庸》論說之，是第一個深入研究《中庸》的人，並開宋代研究之先。《中庸》在南北朝開始受重視，乃與當時佛教的盛行有關〔註36〕。

眞正開始引用《大學》、《中庸》的理論來反佛教思想的是唐代韓愈、李翺，韓愈在《原道》中根據《大學》的一段話直接推演出其反佛教的理論〔註37〕，把《大學》的正心誠意和佛教的治心相比附，認爲儒家也有一套身心修養的學問；李翺作《復性書》，援佛入儒，以儒解佛，把佛教的宗教修養和儒家的宗法思想結合成一個新的理論形態，對宋明理學也具有先導的功用。

《大學》的思想可以宋儒所講的「三綱領」、「八條目」來概括，是一套透過以修身爲本，來實現其道德理想的哲學理論，與之並重的《中庸》則另具一套天人、心性系統，更受唐以後的儒者所重視〔註38〕。

〔註36〕佛教在漢代傳入中國以後，因著魏晉時代的動亂，及老莊玄學風氣的盛行等諸種因素的配合，使開始廣爲流傳，不但成爲民間的普遍信仰，且其佛學理論、解經方式、思維方法等各方面，也深入地影響了中國原有的學術文化，如南北朝義疏之學的興起，正是受到佛學影響下的一種解經方式，且佛學理論所具有的哲理性、思辨性及其特有的身心性命之學，正是孔孟儒家著重的道德實踐性格所缺乏的，加以儒學經過漢代經學煩瑣的注經，致使經義支離瑣碎；東漢後，經師解經又滲以陰陽五行、讖緯思想，更添怪誕不經之義，儒學面貌，愈加晦暗不明，因此在佛學思想的衝擊下，儒家學說的命運實面臨極大的挑戰，在這種情勢下，爲了要挽救儒學，遂有一批思想家，欲從儒家原有的學術中，找出足以與佛學對抗的思想理論，而《大學》、《中庸》之學便在這樣的時機下，被推上學術的舞台，扮演著重要角色。

〔註37〕韓愈在《原道》中說：「然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。」（頁198）韓愈認爲《大學》的誠意正心，和佛教所講的治心一樣，都是注重身心的修養，然《大學》所強調的是齊家治國平天下的實踐，維護君臣父子的宗法等級制度，與佛家的反倫常、追求清淨寂滅之道不同，並藉此來批判佛教，以鞏固儒家的陣地。

〔註38〕《中庸》一書的思想除了具有儒家一貫的倫常意義外，其學說中的天命思想，架構了一套天人關係的哲學理論，及以誠爲中心的本體論，是《中庸》學說較爲特出之處，也是唐宋儒者藉以對抗佛學的主要理論之一。《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（頁17）說明了人性本於天命，能率性而行即是道，不能率性而行，則須透過教化來使之修道。「天命之謂性」，即指出了道德超越性的根據，並點出了天道與性的相貫通。「率性之謂道」是修養的工夫；「修道之謂教」則是主觀道德的實踐後，推己及人的客觀表現。在此《中庸》所言之天，非自然義之天，而是具有義理性格的天，人性的修養將通過誠的工夫來與天結合，達到天地萬物一體的境地。《中庸》又說明以「誠」爲主體的存在根據：「誠者，天之道」（頁31），「誠」

到了宋明，《中庸》益被重視〔註39〕。二程、朱熹以「理」來解釋《中庸》，《中庸》之意已與原意背離。〔註40〕後朱熹將《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》正式

在此代表的是創生的原則，一切存在的根據，且與天道相契合的。又：「惟天下至誠，惟能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（頁32）此時的「誠」又是一種實踐的工夫，透過「誠」的工夫的實踐，故能參贊天地之化育。又如「至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。」（頁34）也是通過至誠不息的作爲，然後可以貫通天人，可以配天。《中庸》又謂：「誠者，非成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」（頁34）可知聖人的至誠盡性，乃是以整個天地宇宙爲其內容，並透過日常生活而具體完成。此外《中庸》中的「中」同「誠」一樣，也具有本體論的意義，《中庸》云：「中也者，天下之大本也」（頁18）即把「中」的觀念提升到本體核心的高度，又與心性結合，從喜怒哀樂未發之「中」，到已發中節之「和」，「中和」的地位昇華至「位天地，育萬物」的地位。

〔註39〕如張橫渠初次謁見范希文，希文授以《中庸》，可見《中庸》在理學盛行之前已受重視；到了二程，又經常以《大學》、《中庸》來教授學生，朱熹跋《臨漳刊四子書》云：「河南程夫子之教人，必先使之用力於《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎《六經》，蓋其難易遠近大小之序，固此而不可斷也。」足見二書被重視的情況。

〔註40〕宋明理學的最高範疇是理，又稱天理。程顥說：「吾學雖有所受，天理二字都是自家體貼出來」（《二程全書外書》12）。「理」或「天理」是什麼呢？朱熹云：「合天地萬物而言，只是一個理。」（《朱子語類大全》，卷1）。「有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地，無人無物。都無該載了」（同上）。故知此一「理」是宇宙的根源、根本，也是宇宙之所以爲宇宙的總原則。二程、朱熹所建構的理學，又是根據《中庸》進行發揮的：朱熹《中庸章句》引程子語：「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密。其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」（《四書章句集注》，頁17）據上文所言，《中庸》的最高範疇是天、天命、天道，但不曾言理，二程、朱熹把《四書》解釋爲一部講「理一分殊」的書，已經扭曲了《中庸》的原意。事實上，二程、朱熹對《中庸》的解釋，乃是採用義理之法，引申闡發其意，然實與本意不類矣。又如，《中庸章句》第一章，解釋「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句話涵意時說：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，各因其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。」（《四書章句集注》，頁17）又：「率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」（同上）又：「脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。」（同上）這段注文的要點有：一、天以陰陽二氣及金、木、水、火、土五行來化生天地萬物，陰陽二氣及五行構成萬物的形體，而天理亦同時賦予在這形體中。二、人類、萬物因各受到天所賦予的天理，形成剛健、柔順及仁、義、禮、智、信等五常之德，即所謂的「性」。三、人只要依循著本性的自然，那麼在「日用事物之間」，就會產生「當行之路」。四、人之稟氣

集結爲《四書》，《大學》、《中庸》也因之被定位，對於宋之後的學術思想界，產生深遠影響。

二程、朱熹對《大學》的發揮，主要是圍繞「格物致知」這個命題展開的，同樣地，他們在解釋《大學》時，也大大地偏離了《大學》的原有意義而作解釋。程朱把「格物」解釋成「即物而窮其理」，認爲「格物」的目的在於明「吾心之全體大用」。雖然天下萬物莫不有理，又理具於一心中，然理有未窮，知有不盡，故需通過「格物致知」的修養工夫，把理體現出來，做到「吾心之全體大用無不明」。所以說，「格物致知」也是一套明心見性的修養過程。與程朱對峙的陸、王，對於此二書也是以己意解之〔註41〕。

各有不同，不能使其太過與不及，因此由聖人因著人的「當行之路」，加以剪裁、修飾，制定禮、樂、刑、政，這便是「教」。這樣的一套思想體係，既言天理爲上天所賦予，人只要依著自然本性，自可達道，又認爲聖人的「教」是因著人的「當行之路」而制定，亦是因著天理而來，天理既不可去，那麼人世的階級性便也成爲一種自然不能違反的規則，這樣的學說，自然爲統治者所接受採用。然而這與《中庸》的原意已經有所不同了。

〔註41〕朱熹在《大學章句》中，別出心裁地補寫了一章《格物致知傳》。他說：「右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。閒嘗取程子之意以補之，曰：所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」(《四書章注集注》，頁6～7）後人便以道問學的體系來批評朱熹，如陸九淵在談到他與朱熹的分歧時說：「朱元晦曾作書與學者云：『陸子靜專以尊德性誨人。故遊其門者多踐履之士，然於道問學處欠了，某教人豈不是道問學處多了些子？故遊某之門者踐履多不及之。』觀此，則是元晦欲去兩短，合兩長。然吾以爲不可，既不知尊德性，焉有所謂道問學。」(《象山語錄》卷1，頁544）「尊德性」、「道問學」原出於《中庸》，本來沒有對立的意思，陸九淵卻賦予它新的意義，將二者的意義對立起來，概括了朱、陸二派的分歧。所謂「尊德性」，即是把理擺在心內，「先立乎其大者」、「收拾精神，自作主宰」；而「道問學」是把理擺在心之外，泛觀博覽，即物窮理，涵養體認。陸九淵認爲前者「易簡」，後者「支離」(《象山語錄》卷2，頁567)。又反對朱熹的天理、人欲之辨和對十六字心傳的解釋。他說：「天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。」(《象山語錄》卷1，頁541）他解釋《中庸》的「天命之謂性」說：「天之所以命我者，不殊乎天，須是放教規模廣大。若尋常思量得，臨事時省力，不到得被陷溺也。」(《象山語錄》卷3，頁576）依陸九淵的說法，通向天人合一的境界是易簡可得的，只要一念之間便可達到，而不須通過繁瑣的格物過程，方可見理，也無須區分天理、人欲及人心、道心。因此他對「格物」的解釋，也和朱熹不同，他認爲：「格物者，格此者也。人欲；人心、道心。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」(《象山語錄》卷4，頁604）即說明「格物」只要發明本心，無需外求。到了明代王陽明，根據陸九淵的理路又進一步發展，並更有系統地將《大學》、《中庸》以「心即理」的命題重作解

經歷了宋、元、明，無論在程、朱的理學，或是陸、王的心學體系下，《大學》、《中庸》都難見其本來面目。到了清代的反理學風氣及考據學風的求經典眞義，《大學》、《中庸》的原貌方才又呈現出來。所以《論語正義》雖引用《大學》、《中庸》來解釋《論語》，這樣的解釋方法，除了承襲宋明以來將《四書》的理論援引互證，以建構孔門思想義理的完整系統外，實際上，《正義》對《中庸》、《大學》、《中庸》的解釋，已掃除了理學的影子，而不再予以曲解，如此章一開始所引，《正義》將《中庸》的「誠」、《大學》的「誠意」與《論語》的「忠」結合，說明「成己成物」之道。如：子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！」民鮮久矣。(〈雍也〉)，《正義》曰：

> 所謂「中行」，行即庸也。所謂「時」，即時中也。時中則能和，和乃爲人所可常行。故有子言「禮之用，和爲貴」。而子思作《中庸》，益發明其說曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」明中庸之爲德，皆人所可常用，而極其功能至於位育。蓋盡己之性，以盡人之性；盡人之性，以盡物之性；盡物之性，則可以贊天地之化育，所謂「成己以成物」者如此。故夫子贊爲至德。〔註42〕

這一段中除再次申說前文所言中庸之德具有盡己之性，盡人之性，盡物之性，及贊天地化育的作用外，並舉出了《中庸》裡的「中和」觀念，而「中和」的作用也正是「成己成物」。又，有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道，斯爲美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」(〈學而〉)，《正義》曰：

> 〈有子〉此章之旨，所以發明夫子中庸之義也。……鄭君《中庸目錄》云：「名曰《中庸》者，以其記中和之爲用也。」……《周官・大司樂》言六德：「中、和、祇、庸、孝、友。」言「中和」又言「庸」，夫子本之，故言中庸之德。子思本之，乃作《中庸》。而有子於此章已明言之。〔註43〕

釋。王陽明主張恢復《大學》古本來反對朱熹的《大學章句》，在《大學問》中言「格物致知」之理，他說：「致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。」(《王陽明文集》卷6，頁92)「然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，爲善之謂也。夫是之謂格。」(同上)王陽明這套格物致知的說法，也是說明良知的顯現是當下即是，是不需要外求的。可見他對《大學》、《中庸》的解釋乃是依其自己的學說體系去作詮釋的。

〔註42〕《論語正義》，頁248。

〔註43〕《論語正義》，頁30。

這一段中引用《中庸目錄》之語，以爲「名爲《中庸》者，以其記中和之爲用也。」認爲《中庸》之名，乃在於記「中和」的作用，而「中和」又爲《中庸》之本，這也就是就其本有內涵來說。又，子曰：「君子不器。」(〈爲政〉)，《正義》曰：

案：此則學爲修德之本。君子德成而上，藝成而下，行成而先，事成而後。故知所本，則由明明德以及親民，由誠意、正心、脩身以及治國、平天下，措則正，施則行，復奚役於一才一藝爲哉？〔註44〕

在這一段中，《正義》以《大學》的明明德而親民，誠意、正心、修身、治國、平天下爲修德的功夫與進程，而論君子不當役於一才一藝。觀以上《正義》之引用《大學》、《中庸》之義，皆不見程朱、陸王的解釋系統，可見《正義》在這方面已能擺脫宋明理學的影響。然而，由此亦可見《正義》在對於《論語》的解釋上，也結合了先秦以後的儒家學說，而非僅是就《論語》本身作獨立的訓解，從這一方面來看，《正義》是清代《論語》的集大成之作，不僅指的是它在訓詁上的成就，就其思想義理來說，也有融通諸家的，匯整儒家學說，進一步發展《論語》義理的功勞。

第三節　《論語正義》疏釋孔子之性與天道思想

《論語》中子貢曰：「夫子之文章可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(〈公冶長〉) 據子貢所說，孔子對於性與天道不但很少論及，也是難以探究的，然而後人在研究《論語》時，都試圖著去發掘《論語》中關於這兩個論題的微言大義，《論語正義》也不例外。《正義》中引用了《中庸》的天命觀及《易傳》裡的性與天道觀來闡述孔子的性、天命、天道思想，這樣的解釋方法，結合了後出儒家的思想觀點，對孔子思想既有繼承，亦有發揮，是此本注疏的進步之處。

（一）孔子言性、天、命、天道

《論語》中孔子論性，只提及「性相近，習相遠。」(〈陽貨〉)，以人的本性是相近的，因爲不斷學習而差別愈來愈大，在這裡孔子並沒有說明性是善是惡，到了孟子才發展出一套完整的心性說，並以性善論爲學說中心。

至於孔子對天的觀念，因在春秋的時代，人文精神已經逐漸抬頭，當時的人提出以德配天，以具有道德意識的天代替殷商時的鬼神觀念，如《左傳》即有「天道遠，人道邇」(昭公十八年) 的提出，而孔子也是推動人文精神的重要人物，例如孔子對於鬼神，採取既不肯定，也不否定的態度，而把重點放在人事：

〔註44〕《論語正義》，頁56。

季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能鬼？」敢問死。曰：「未知生，焉知死。」(〈先進〉)

樊遲問知，子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」(〈雍也〉)

可見孔子對於鬼神的問題是「存而不論」，既不否定祭祀，但也沒有宗教的狂熱，而把所有的心思放在人事上，只說「務民之義」，把對人民的關心擺在第一位。又曰：

祭如在，祭神如神在。(〈八佾〉)

慎終追遠，民德歸厚矣。(〈學而〉)

認爲祭祀，只要依傳統行事，就好像神靈已到人間；又透過對先人的紀念及對神靈的祭祀，來教育人民，使民風歸於淳厚，一切祭祀最終還是爲了人事著想。這是孔子對於鬼神的態度，但是孔子在談及天、命、天命時，其態度又與前者大不一樣。關於孔子對天的看法如：

顏淵死。子曰：「噫！天喪予！天喪予！」(〈先進〉)

吾誰欺，欺天乎。(〈子罕〉)

子夏曰：「死生有命，富貴在天。」(〈子路〉)

天將以夫子爲木鐸。(〈八佾〉)

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何。」(〈述而〉)

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者，不得與于斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」(〈子罕〉)

子曰：「不怨天，不由人；下學而上達，知我者其天乎。」(〈憲問〉)

子貢曰：「夫子之文章可得而聞也，夫子之性與天道不可得而聞也。(〈公冶長〉)

諸如以上所引，對於天的觀念，或有早期人格神意味的天，或以天具有超經驗的性格，爲道德意志的天。至於孔子談命，多爲運命之義：

司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨無。」子夏曰：「商聞之矣，死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也。君子何患乎無兄弟。(〈子路〉)

這裡的「死生有命」，「命」是命運，指一個人的生死都由命決定。「富貴在天」的「天」也是指天命，也就是說，一個人的富貴也是由天所決定。

伯牛有疾。子問之，自牖執其手，曰：亡之，命矣夫。斯人也，而有斯疾也；斯人也，而有斯疾也。」(〈雍也〉)

孔子因伯牛的疾病而發出對天命的悲嘆與無奈，這裡的「命」也是命定之意。

公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，

吾力猶能肆市朝。」子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也；公伯寮其如命何？」(〈憲問〉)

這是孔子在遇到別人的毀謗時，只好用命運來解釋自己所作的一切是不容別人阻擋的。

孔子所談的「命」，並不是殷商時代天帝的命令義，而是一種無可奈何的命運、命定之義，這種命，實際上是客觀環境及條件對人的活動的限制，而一切環境、條件是按著固有的規律在形成發展，是不可轉移，不可抗拒的。孔子在這裡已經體悟到，人生在世有種種無法掌握控制的客觀限制，同時也認識到個體的有限性，而將這種限制，以「命」來稱說。在命定的基礎上，孔子說「不知命，無以爲君子」(〈堯曰〉)、「小人不知天命」(〈季氏〉)，這是要人清楚地了解人世的命定與限制，凡屬於命定的不可求，即無須勉強，且進而在「知」命的限制中，因著對於客觀限制的了解，而知道如何去安排及進一步地去超越提昇。在這種不斷地超越與提昇的過程中，人發揮著自己主觀的能動性，爭取最好的結果，而人生的價值與意義也在這當中呈現。

(二)《論語正義》對孔子性與天命的詮釋

《正義》在解釋性與天道時，引用了這一段話：子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」(〈公冶長〉)，《正義》曰：

然言「性與天道」，則莫詳於《易》，今即《易》義略徵之。〈繫辭上傳〉：「一陰一陽之謂道。繼之者善，成之者性也。」又曰：「成性存存，道義之門。」〈文言傳〉：「乾道變化，各正性命。」又曰：「利貞者，性情也。」〈說卦傳〉：「窮理盡性以至於命。」又曰：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。」此言性也。〈臨・彖傳〉：「大亨以正天之道也。」〈謙・彖傳〉：「天道下濟而光明，地道卑而上行。」又云：「天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙。」〈恒・彖傳〉：「天地之道，恒久而不已也。」〈繫辭傳〉言天道尤多。凡陰陽、剛柔、法象、變化、健順、易簡，皆天道之說。又〈无妄・彖傳〉：「大亨以正，天之命也。」與〈臨・彖〉同。則天命即是天道也。又〈乾・彖傳〉、〈蠱・彖傳〉、〈剝・彖傳〉、〈復・彖傳〉所言天行，亦即天道，是並言天道也。鄭注此云：「性謂人受血氣以生，有賢愚。」案：受血氣則有形質，此「性」字最初之誼。包氏汝翼《中庸說》：「天道陰陽，地道柔剛，陰陽合而剛柔濟，則曰中。中者，天地之交也。天地交而人生焉，故曰人者，天地之心也。天以動闢，地以靜翕，一闢一翕，氤

氤相成，交氣流行，於是有寒暑、風雨、晦明。人兼其氣以生，而喜、怒、哀、樂具焉。赤子無知，而有笑有啼，有舞蹈奮張。人之生也，莫此爲先，所謂性也。性也者，天地之交氣也。天氣下降，地氣上升，交在於中，故〈傳〉曰『人受天地之中以生』。性之於字，從心從生，人生肖天地，而心其最中者也。」案：包說即鄭《注》「人受血氣以生」之旨。血氣受之父母，父母亦天地之象也。孟子云：「形色，天性也。」形色即形質。人物各受血氣以生，各有形質，而物性不能皆善，惟人性則無不善。《說文》云：「性，人之陽气。性善者也。」許言「性」爲陽气者，對「情」爲陰气言之。〈繫辭〉以善爲繼之，性爲成之，則性善之義，自孔子發之。而又言「性相近」者，言人性不同，皆近於善也。〔註45〕

這一段話引用了《易傳》的觀點來解釋孔子的性與天道，觀《正義》所闡發的義蘊有：

（1）天地宇宙的創生原則——一陰一陽之道

天地宇宙的創生之理乃爲「一陰一陽之道」，宇宙間一切事物都是「正」和「反」兩面觀念的「合」，產生對立統一的法則，如天地、日月、寒暑、剛柔、翕辟、男女、貴賤等事物都在變化中有所發展，而顯示「生生之道」。如乾坤的交互作用：

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也辟，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。（《易．繫辭》）

知乾的性質爲「大生」，坤的性質爲「廣生」，二者必須相輔相成，才能成「生生」的作用，其生成萬物的作用是廣大足以配天地、變通足以配四時、陰陽之義足以配日月、易簡之善足以配至德。又：

是故剛柔相摩，八卦相蕩。鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。（同上）

言剛柔推移交接，使得八卦相推蕩，其變化如雷電鼓動萬物，風雨之潤澤大地，又如日月運行，一往一來的相推移，一寒一暑的相推蕩。既日月運行，寒往暑來，則萬物生生，品物咸列。《正義》所引《中庸說》：

天道陰陽，地道柔剛，陰陽合而剛柔濟，則曰中。中者，天地之交也。天地交而人生焉，故曰人者，天地之心也。天以動闢，地以靜翕，一闢一

〔註45〕《論語正義》，頁185。

翕，氤氳相成，交氣流行，於是有寒暑、風雨、晦明。〔註46〕

亦是此陰陽相濟、正反相成之意。

（2）天道的運行是剛健不已的

《正義》曰：

「天道，元亨日新之道」者，元，始也。亨，通也。《易・彖傳》：「大哉乾元，萬物資始。」此「元」爲始也。通則運行不窮，故日月往來以成晝夜，寒暑往來以成四時也。乾有四德，元亨利貞。此不言「利貞」者，略也。天道不已，故有日新之象。〔註47〕

「大哉乾元，萬物資始。」「乾元」代表的是一股創生的力量，又「乾知大始」、「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。」都說明了乾道的力量是凝聚的、具有開創的特性，是以「大生」萬物，且這股力量是健生不已的，故能生育萬物，乾元的精神與天地的精神是一致的。故《正義》說明天道剛健不已的精神，曰：

《禮記・哀公問篇》云：「敢問君子何貴乎天道也？孔子對曰：『貴其不已，如日月東西相從而不已也，是天道也。不閉其久，是天道也。』」《中庸》言天道爲「至誠無息」，引「《詩》『維天之命，於穆不已』，蓋曰天之所以爲天也。」此《詩》所言「天命」，據鄭《箋》即天道也。聖人法天，故《易》言「君子終日乾乾，夕惕若」。夫人贊《易》曰：「天行健，君子以自強不息。」又曰：「剛健篤實輝光，日新其德。」皆不已之學也，皆法乎天也。〔註48〕

言天道之可貴在於其「不已」的精神，如同日月的運行，從無止息；《中庸》亦言天道「至誠無息」，故有道君子當法天道精神，孔子說：「天行健，君子以自強不息。」「剛健篤實輝光，日新其德。」都是勉人效法天道自強不息的精神，方能精進不已，日有進益。

（3）性稟於道——天命之謂性

「一陰一陽之道」既是萬物生生變化的準則，由陰陽相互間的變動，來說明天道生育萬物的情形，然而《易傳》的目的，並不只在說明宇宙生化的情形，更要在宇宙生化的大法則中，發現人生價值的根源。《易傳》說：「生生謂之易」；又說：「顯諸仁，藏諸用」，天的生生不已的精神，實是天的仁德的顯露。人的生命根源是由此

〔註46〕《論語正義》，頁185。
〔註47〕《論語正義》，頁187。
〔註48〕《論語正義》，頁187。

仁德而來，則人亦秉此仁德以成性，因此人之性，即與天連結在一起〔註49〕。《易·繫辭》在「一陰一陽之人謂道」後，又緊接著說：「繼之者善也，成之者性」，也是在說明人之性承天而來。

「繼之者善，成之者性也」句，朱子在周濂溪《通書註》中對這句話的解釋是：

> 繼之者善，是天道之流行賦與，所謂命也。成之者性，是人物之稟受成質，所謂性也。

萬物的化生既是陰陽的作用，故天道所賦予萬物生生之理，也是由陰陽兩個動力而來，此解爲命；而人稟受天命以成質，即是性。朱維煥在《周易經傳象義闡》更清楚的闡述道：

> 「繼之」，乃謂道之呈現其大用，爲陽之生，陰之化；化而復生。繼續此生生化化，化化生生，以至無窮無盡者，即是「善」。是以「善」者，乃言乎「道」之呈現其大用爲生化之流，所涵具之絕對性價値。「成之」，乃謂「道」之呈現其大用，流注於個體生命而有所終成，則謂之「性」，故「性」者，乃稟之於道，爲道所賦。《大戴禮記·本命篇》曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」「性」爲道之呈現其大用所終成，於人則爲內在之主體。」〔註50〕

在此強調「繼」字，即能夠繼續陰陽和合，生生變易不已的，即是「善」，「善」是表達「生生變易」的境況。如：

> 天地絪緼，萬物化醇；男女構精，萬物化生。(《繫辭下》六)
>
> 天地變化，草木蕃。(《坤卦·文言》)
>
> 大哉乾元，萬物資始。(《乾坤·彖》)
>
> 至哉坤元，萬物資生。(《坤卦·彖》)
>
> 夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。(《繫辭上》六)

以上所言的：「大生」、「廣生」、「化醇」、「化生」、「資生」等，即具有生生變易的連續性，也就是善的表現。而「成己者性也」，乃是生生變易的連續性之生化萬物而顯其「善」，再使萬物終能成此「善」，而顯其「性」，如朱維煥所言：「『成之』，乃謂『道』之呈現其大用，流注於個體生命而有所終成，則謂之『性』，故『性』者乃稟之道，爲道所賦。」也是《中庸》所說的：「天命之謂性」、「乾坤變化，各正性命」，

〔註49〕參見李鏡池著，〈易傳思想的歷史發展〉，收於黃沛榮編，《易學論著選集》(臺北：長安出版社，1985年)，頁88。

〔註50〕朱維煥，《周易經傳象義闡釋》(臺北：臺灣學生書局，1986年5月)，頁466。

這也是說明性由天道而來。因此，性乃內在於萬物之中，並需要不斷地醞蓄存養，故曰：「成性存存，道義之門」；且若能窮理盡性，體現人的本性，即能與天地合其德，即是「窮理盡性以至於命」。

從「一陰一陽之謂道」的生生變易的創生，展開了天地萬物的大化流行，且在不斷地、剛健不已地化育過程中，成就了道的無窮無盡的大化，亦是天地之「善」的表現，而此道流注於萬物個體，即成萬物之「性」，因此可見《正義》所闡述的，是一宇宙、自然與人類的存在所構成的一和諧整體，即天地人合爲一體的和諧，且統合了乾坤、陰陽、剛柔、動靜等正反力量的相反相成，以一「和合」的狀態呈現，產生創生的、和諧的變化力量，即在天、地、人的變化中形成一種規律法則，然後天地萬物能各正其所受之「性命」，能保合太和，以溫順爲德，而能「利貞」。此乃古聖人觀天地的變化之象，體察天地變化之道與順天應人之理，故說：「古者聖人之作《易》也，將以順性命之理。」

由以上的推衍，《正義》言「性」之生，乃因道是一陰一陽的變化，順著這種變化是善，稟受這種變化的是性。可見道、善、性都是受陰陽的限定，朱熹《中庸章句》在解釋「天命之謂性」時說：

> 命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理賦焉，猶命令也。〔註51〕

朱熹也以陰陽五行釋性，荀子也曾言性：

> 生之所以然者，謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。〔註52〕

《易傳》言性是陰陽所生，《正義》雖以天道繼之爲善，人稟之亦善，曰：

> 《繫辭》以善爲繼之，性爲成之，則性善之義，自孔子發之。而又言「性相近」者，言人性不同，皆近於善也。〔註53〕

用《易傳》的說法來解釋孔子的「性相近」之說，然而既說性之善是天之所予，人稟天命之性，但《正義》在解釋「性」時，又特重人的血氣心知之氣質之性來說：

> 鄭此注云：「性謂人受血氣形質以生，有賢愚。」此「性」字最初誼。……案：包說即鄭注：「人受血氣以生」之旨。血氣受之父母，父母亦天地之象也。孟子云：「形色，天性也。」形色即形質。人物各受血氣以生，各

〔註51〕（宋）朱熹，《四書章句集注》，頁17。

〔註52〕（清）王先謙集解，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年6月），卷16，〈正名篇〉，頁672。

〔註53〕《論語正義》，頁185。

有形質，而物不能皆善，惟人性則無不善。〔註54〕

「性相近，習相遠。」(〈陽貨〉)一章，《正義》引戴震《孟子字義疏證》，有更詳細的說明，曰：

性者，分於陰陽五行，以爲血氣、心知、品物，區以別焉。舉凡既生以後，所有之事，所具之能，所全之德，咸以是爲其本，故《易》曰：『成之者性也』。氣化生人、生物以後，各以類滋生久矣。然類之區別，千古如是也，循其故而已矣。在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即爲分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。《中庸》曰：『天命之謂性。』以生而限於天，故曰天命。《大戴禮記》曰：『分於道之謂命，形於一之謂性。』分於道者，分於陰陽五行也。一言乎分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨所分而形於一，各成其性也。然性雖不同，大致以類爲之區別，故《論語》曰『性相近也』，此就人與人近言之也。《孟子》曰：『凡同類者舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。』言同類之相似，則異類之不相似明矣。故語告子『生之謂性』曰：『然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？』明乎其不可混同言之也。」〔註55〕

此段話亦以性承自陰陽五行之氣化，並進一步說明氣化之雜糅萬變，故有血氣、心知、品物的分別，而人因所承之氣有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，故各成其性，然皆近於善，至於世所謂「不善」者，乃習之所然。《正義》引戴震論性，說明性乃是承陰陽五行氣化而來之氣質之性，此說與告子論「生之謂性」同，認爲性乃指人的自然本能而言，而人性稟氣雖然不同，但以類區別之，則又各「相近」也，如人與人之性即是相近。這裏又說，孔子言「性相近」，是在警示人應愼於學習，而不能直斷人性全是善；但是既然說「相近」，則又表示是近於善，故善與不善的分別，乃在於「得養」、「失養」與「陷溺梏亡」，這些都是因於「習」的緣故。關於「性相近」，本章又引李光地的話申論之曰：

李光地《論語箚記》：「案夫子此言，惟孟子能暢其說。其曰『性善』，即『相近』之說也。其曰：『或相倍蓰而無算，其所以陷溺其心者然也』，則『習相遠』之說也。先儒謂孔子所言者，氣質之性，非言性之本，孟子所言，乃極本窮源之性。愚謂惟其相近，是以謂之善，惟其善，是以相近，

〔註54〕《論語正義》，頁185。

〔註55〕《論語正義》，頁676。

似未可言孔、孟之指殊也。蓋孔、孟所言者，皆人性耳。若以天地之理言，則乾道變化，各正性命，禽獸草木，無非是者。然禽獸之性，則不可言與人相近，相近者，必其善者也。故《孝經》曰：『天地之性人爲貴。』是以孔子之說無異於孟子也。禽獸之性，不可以言善。所謂善者，以其同類而相近也，故曰『人皆可以爲堯、舜』。是孟子之說又無異於孔子也。」〔註56〕

此以孟子的「性善」即孔子的「相近」之說，因其相近，故謂之善；也惟其善，故相近，因此孔、孟之說不殊〔註57〕，故曰「人皆可以爲堯舜」。但是此段話雖也解釋因性之善，所以「相近」，然李光地所指的性實爲「天地之性」，而非「氣質之性」。至於「習相遠」，則引焦循語，解之曰：

焦氏循：「性善」解：「性無他，食色而已。飲食男女，人與物同之。當其先民知有母，不知有父，則男女無別也。茹毛飲血，不知火化，則飲食無節也。有聖人出，示之以嫁娶之禮，而民知有人倫矣。示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽獸，禽獸不知也。禽獸不知，則禽獸之性不能善。人知之，則人之性善矣。以飲食男女言性，而人性善不待煩言自解也。禽獸之性不能善，亦不能惡；人之性可引爲善，亦可引爲惡。惟其可引，故性善也。牛之性可以敵虎，而不可使之咥人，所知所能不可移也。惟人能移，則可以爲善矣。是故惟習相遠，乃知其性相近，若禽獸則習不能相遠也。〔註58〕

這裏又解性爲「食色」之性，乃是自然本能之性，人之性善，乃是由「習」而能，人之性相近於善，因習而遠，若禽獸則習不能遠，因其性不可移，故亦不能言善。正因爲人之血氣所承所習不齊，故須進一步加以節制：「少之時，血氣未定，戒之在色」一章（〈季氏〉），《正義》曰：

張栻《論解》：「人有血氣，則役於血氣，血氣有始終盛衰之不同，則其所役亦隨而異。夫血氣未定，則動而好色；血氣方剛，則銳而好鬥；血氣既衰，則歉而志得。凡民皆然，爲其所役者也。於此而知戒，則義理存；義理存，則不爲其所役矣。」〔註59〕

〔註56〕《論語正義》，頁676～677。

〔註57〕此言孔、孟性善之說不殊，是泛說「善」字，然二人所指性之意涵並不一，見下一段小結。

〔註58〕《論語正義》，頁677。

〔註59〕《論語正義》，頁54。

既以「血氣」論性，然因血氣盛衰有不同，人往往爲其所役，故必須有所戒，才能得存義理，不爲血氣所役，所以仍是強調「習」的重要性，又，「由也，女聞六言六蔽矣乎！」(〈陽貨〉)，《正義》曰：

戴氏震《孟子字義疏證》:「人之血氣心知，本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也即爲我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於問學，其自得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者彊，是血氣之得其養也。以心知言，昔者狹小而今者廣大，昔者闇昧而今者明察，是心知之得其養也，故曰『雖愚必明』。」〔註60〕

此所謂義理之所存、血氣心知之得養者，皆是通過修養的工夫，提升生命境界，亦即性與天命連結，在血氣心知的具體地性裡面，體認出性有超越血氣心知的性質。這是在具體生命中開闢出內在的人格世界，而此人格世界可以無限性地顯現。且要通過下學而上達的工夫，才能體認得到，所以在下學階段的人，「不可得而聞」。〔註61〕

這裡仍須回到血氣心知言性，才能與人的具體生命有所連結，而血氣心知的性又與天道相應，天道將善賦予人，故性是善的，如此地將性超越提昇，而不僅止於血肉的存在，這樣一來，人對於其內在的人格世界便有道德的要求與責任，且須努力地令此人格世界完善，而人的道德完成便在此一過程中顯現。

(4) 聖人知天命，順天而行

《正義》解釋孔子的天道是承著《中庸》、《易傳》的意旨而展開，因此在「知天命」章，也承襲這一意涵，將《論語》中晦而難見的天命思想，得以顯露其幽光。

「五十而知天命」章(〈爲政〉)，《正義》曰：

《中庸》云：「仲尼上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。」言聖人之德能合天也。能合天，斯爲不負天命；不負天命，斯可以云知天命。知天命者，知己爲天所命，非虛生也。蓋夫子當衰周之時，賢聖不作久矣。及年至五十，得《易》學之，知其有得，而自謙言「無大過」。則知天之所以生己，所以命己，與己之不負乎天，故以天知命自任。「命」者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言「天生德於予」，天之所生，是爲天命矣。惟知天命，故又言「知我者其天」，明天心與己心得相通也。孟子言「天欲平治天下，舍我其誰？」亦孟子知天命生德當在我也。是故知

〔註60〕《論語正義》，頁688。

〔註61〕見徐復觀著，《中國人性史・先秦篇》(臺中：私立東海大學，1963年4月)，頁206。

有仁、義、禮、智之道，奉而行之，此君子之知天命也。知已有得於仁、義、禮、智之道，而因推而行之，此聖人之知天命也。〔註 62〕

人既爲天所命，即當承天之命而行事，《正義》以孔子深得此一要旨，故時以天命自任，孔子言「天生德於予」，即言爲天所生，爲天所命；「知我者其天乎」，即言天心與己心相通也。孟子之推仁、義、禮、智而行之，亦是承天命而行。「大哉！堯之爲君也。巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。」章（〈泰伯〉），《正義》曰：「人受天地之中以生，賦氣成形，故言人之性必本乎天。本乎天即當法天，故自天子至於庶人，凡同在覆載之內者，崇效天，卑法地，未有能違天而能成德布治者也。」〔註 63〕亦言人受天地之中以生，天地賦氣，人所以成形，故人之性必本乎天，自天子以至庶人，皆應效法天地，成就德性。

又，哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」（〈雍也〉），《正義》曰：

《中庸》云：「子曰：『回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。』」當未擇時，不能無過中之失，及得善而服膺弗失，所以能不貳過。此顏回思誠之學，以人道合天道者也。是故言天行者，不能無贏縮陵歷之象，水旱沴鬱之災，而於穆不已，不遠能復。故於〈復〉「見天地之心」，〈益〉初至四互復，其〈象〉曰：「君子以見善則遷，有過則改。」明改過能有益也。夫子學《易》，「可以無大過」，顏子好學，亦能體復，故夫子《易傳》獨稱之。〔註 64〕

此則言顏淵爲孔門最有德行之人，其行事能擇中庸而行，即無過與不及之失，且得一善能拳拳服膺，是一力行踐履的有德者，以其能知「誠」，且能以人道合天道。〔註 65〕

《正義》在解「天命」時，又將之分釋爲德命、祿命兩種含意，如：「五十而知天命」（〈爲政〉），《正義》曰：

〔註 62〕《論語正義》，頁 44～45。

〔註 63〕《論語正義》，頁 308。

〔註 64〕《論語正義》，頁 213～214。

〔註 65〕中庸之義主要有三：(1) 鄭玄云：「名爲中庸者，以其記中和之爲用也。庸，用也。」《中庸》曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」又：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」正是言中和之爲用也。(2) 程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」「中」是不偏不倚之意，「庸」是不易之意。《中庸》亦云：「中立而不倚，強矯哉！」(3) 朱子云：「中者，不偏不倚，無過不及之名。」又，「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。」言「中」除不偏不倚之義外，喜怒哀樂之未發亦是中，此「中」亦是誠之意。

> 「天命」者，《說文》云：「命，使也。」言天使己如此也。《書．詔誥》云：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」哲與愚對，是生質之異，而皆可以為善，則德命也。吉凶、歷年，則祿命也。君子脩其德命，自能安處祿命。〔註66〕

又，「畏天命」（〈季氏〉），《正義》曰：

> 「天命」，兼德命、祿命言。知己之命原於天，則修其德命，而仁義之道無或失。安於祿命，而吉凶順逆必脩身以俟之，妄為希冀者非，委心任運者亦非也。且得位，則行義以達其道，不得位，亦必隱居以求其志。此方是天地生人，降厥德于我躬之意。故惟君子能知天命而畏之也。其畏之者，恐己之德有未至，無以成己成物，有負於天耳。……是故「畏天命」，則戒謹恐懼，必致其修己以安人，安百姓之學。〔註67〕〔註68〕

此一說來自阮元的《性命古訓》，其解《尚書．召誥》一條曰：「按《召誥》所謂命，即天命也。『若子初生』即祿命福極也。哲與愚，吉與凶，歷年長短，皆命也。愚哲受於天為命，受於人為性。君子祈命而節性，盡性而知命。」〔註69〕所謂祿命，是指人的富貴貧賤和壽命長短；德命，即是人受天之命，也是每個人在人世所應承擔的道德責任。《正義》認為無論是德命或祿命，皆應安於其間，進退行藏，皆不離仁義之道，不僅要順天命而行，且對天命要敬畏之，唯有戒慎恐懼，方能修己以安人，成己而成物。

（5）小　結

以上所論，由《中庸》、《易傳》的性與天道來闡發孔子的性與天道，《正義》總結道：

> 性與天道，其理精微，中人以下，不可語上，故不可得聞。其後子思作《中庸》，以性為天命，以天道為至誠。孟子私淑諸人，謂人性皆善，

〔註66〕《論語正義》，頁44。

〔註67〕《論語正義》，頁661～662。

〔註68〕：「德命」之解，〈堯曰篇〉：「不知命，無以為君子」章，《正義》引《韓詩外傳》曰：子曰：「不知命，無以為君子。」言天之所生，皆有仁、義、禮、智、順、善之心。不知天之所以命生，則無仁、義、禮、智、順、善之心，謂之小人。」又曰：「《大雅》曰：『天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。』言民之秉德以則天也。不知所以則天，又焉得為君子乎？」又引《漢書．董仲舒傳》對策曰：天令之謂命，人受命於天，固超然異於群生，貴於物也。故曰：「天地之性人為貴。」明於天性，知自貴於物，然後知仁、義、禮、智，安處善，樂循理，謂之君子。故孔子曰：「不知命，無以為君子。」此之謂也。二文皆言德命。

〔註69〕（清）阮元，《揅經室集》（臺北：藝文印書館，1965年10月），頁11369上。

謂盡心則能知性，知性則能知天，皆夫子性與天道之言，得聞所未聞者也。〔註70〕

《正義》以性與天道之理過於精微，故孔子所言「中人以下，不可以語上」，即是指此精微之理，而子思作《中庸》，以性爲天命所賦，以天道爲至誠，即是發明孔子之意，《正義》此段話未提及《易傳》，然意必以爲《易傳》、《中庸》皆是承續孔子性與天道之意而作。又孟子所言人性皆善，及盡心知性、知性知天，亦是承襲孔子之意而作。《正義》取《中庸》、《易傳》之意，認爲人性稟之於天化育萬物之善，故人性亦善，然此言人性之善與孟子所言人性本善之說並不相同，孟子的性善論，言「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」，是由四端之善以把握心，如此即可體驗天命，故孟子是立足於心的當下體驗來談知天，然《易傳》卻是立足於仰觀俯察之理，由陰陽天道之善來說性命，《繫辭》言：

一陰一陽謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。

這裡說「百姓日用而不知」，強調「知」的重要，人必須自覺到與天同體，才能體悟到天命所賦予之性的可貴。故《易傳》的性命觀，既較重視「知」，自然也傾向於學習及知識、事功的把握〔註71〕，這種傾向與清人注重經世致用的務實觀念是相呼應的。《正義》在這個論題上，沿用了王夫之、戴震之觀點，二人的觀點又來自《易傳》、《中庸》，可見其思想之所承。〔註72〕

〔註70〕《論語正義》，頁187。

〔註71〕徐復觀先生認爲，《易傳》以陰陽變化作爲天命的具體說明，容易誘導人馳向外面去作思辨性的形而上的思考，因而使人容易走上思辨去了解性命的問題，使性命的問題，變成一形而上學的架子而忽略在自身上找根源，在自身上求驗證。(《中國人性論史》，頁219～220)。

〔註72〕關於言天道、天命的意義何在？唐君毅先生曾論及：「人在其盡性之事中，即見有一道德生活上之自命。此自命，若自一超越於現實之人生已有之一切事之原反泉流出，故謂之原於天命。實則此天命，即見於人之道德生活之自命之中，亦即見於人之自盡其性而求自誠自成之中，故曰天命之謂性也。至《中庸》之天命以論性之思想特色，亦即在視此性爲一人之自求其德性之純一不已，而必自成其德之性，是即一必歸於「成」之性，亦必歸於「正」之性，而通於《易傳》之旨。此性，亦即徹始徹終，以底於成與正，而藏自命於內之性命。故人之盡性，即能完成天之所命，以至於命也。是又見《易傳》之言成之者性，言各正性命，盡性至命，正爲與《中庸》爲相類之思想形態也。」(《中國哲學原論・原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年11月，頁88)。

第四節　《論語正義》論仁與聖

在周代人文主義的覺醒下，人們由鬼神信仰的茫昧無知，開始自覺地反省自身的問題，這種人的精神的啓發，是中國文化史的重要轉變，而孔子當此時機，繼述先賢彝則，從事於古文獻的整理，教育學生，發憤著述，因成一家之言，爲儒家學說奠立基礎，成爲一典範法則，儒家學派更由此開展，對中國的歷史文化產生極深遠的影響。而在孔子學說中，「仁」的觀念，是一重要的思想核心，所有道德的實踐都是環繞著仁的觀念產生，且孔子在追求道德人格的完美過程中，又提出「聖」的觀念，以「聖」爲人格修養的極致，聖人、君子，既是爲學的最終目標，更是實現自我的最高要求。有關於仁、聖的意義和內涵，自古以來分析討論的人極多，在此不遑枚舉，以下僅就《正義》書中所論加以探討。

《正義》承阮元之說，將「聖」與「仁」分爲二等，聖爲第一，仁爲第二，如：顏淵季路侍。子曰：「盍各言爾志？」章（〈公冶長〉），《正義》曰：

> 竊謂子路重倫輕利，不失任卹之道，義者之事也。顏子勞而不伐，有功而不德，仁者之事也。夫子仁覆天下，教誠愛深，聖者之事也。〔註73〕

此則言顏子勞而不伐，有功而不自以爲有德，是仁者之事；夫子仁覆天下，教誠愛深，則爲聖者之事。可見聖者是仁者的更高層次，仁者雖有實際事功的作爲，聖者更具民胞物與，悲憫天下的胸懷，即其氣象更爲開闊，此爲仁聖之別。下一章又有：子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。」（〈雍也〉），《正義》曰：

> 案：「仁」訓愛，「聖」訓通，並見《說文》，爲最初之誼。通之爲言無疑滯也，無阻礙也。是故通乎天地、陰陽、柔剛之道，而後可以事天察地，通乎人仁義之道，而後可以成己以成物。若我於理義有未能明曉，我於人有未能格被，是即我之疑滯阻礙，而有所不通矣。如此者，以之自治，則行事乖戾；以之治人，則多所拂逆。桀、紂、盜跖之行，無惡不作，然推究其失，祇是不通已極耳。是故天地交爲泰，天地不交爲否。泰者，通也，治象也。否者，不通也，亂象也。通與不通，天下之治亂繫之。博施濟眾，無一人不遂其欲，以我性情通於人，並使人無乎不通，故夫子以爲聖，以爲堯、舜猶病。聖仁本用原同，故己達達人，達亦爲通，特聖爲成德之名。仁則尚在推暨時言，仁道大成，方可稱聖。故夫子視聖爲最難，

〔註73〕《論語正義》，頁205～206。

> 而但言仁；又以仁亦難及，而先言恕。〔註74〕

此訓仁為愛，訓聖為通，言聖者通乎天地、陰陽、剛柔之道，可以事天察地；通乎仁義之道，並可成己成物，是為一通達之人，且博施濟眾，仁覆天下，甚為難成，故曰堯舜其猶病諸。而仁之與聖，其本原是相同的，而聖是成德之名，仁是指推暨時言，仁道大成，方可言聖，故說聖為最難，因此夫子屢言仁，而罕言聖。

又，子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」（〈述而〉），《正義》曰：

> 《大戴禮、五義篇》：「所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。」是言聖人無所不通，能成己成物也。《禮記・哀公問篇》：「子曰：『君子者，人之成名也。』」《韓詩外傳》：「言行多當，未安愉也；知慮多當，未周密也。是篤厚君子，未及聖人也。」此聖人君子之分也。〔註75〕

此則也是說明聖者能通於大道，應變而不窮，能測萬物之情性，而世所謂的君子是人之成名，於言行、知慮皆未盡理想，所以君子又未及聖人。

《正義》對於聖人又有以下論述：子曰：「子欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨〉），《正義》曰：

> 聖人法天，故〈大易、咸〉取為象，夫子《易傳》特發明之，故曰：「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。」其教人也，亦以身作則，故有威可畏，有儀可象，亦如天道之自然循行，望之而可知，儀之而可得，固不必諄諄然有話言矣。」〔註76〕

此則言聖人是與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，能以身作則，身具威儀，如天道之自然循行，觀其氣象，即可化人，此聖者即已達到「神」的境界。

又，顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅。」章（〈子罕〉），《正義》曰：

> 姚氏配中《一經盧文鈔》：「道也者，萬物之奧，所以變化而凝成萬物，使各終其性命者也。是以仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知。其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可

〔註74〕《論語正義》，頁249。
〔註75〕《論語正義》，頁274～275。
〔註76〕《論語正義》，頁699。

爲曲要，唯變所適，此則道之權也。知變化之道者，知神之所爲，其唯聖人乎？知進退、存亡而不失其正者，其唯聖人乎？故孔子曰『可與立，未可與權』；『神而明之，存乎其人』；『苟非其人，道不虛行』。唯聖人則巽以行權。巽，入也，精義入神以致用。巽，伏也，寂然不動，感而遂通天下之故。所謂『龍蛇之蟄以存身』，至精者也，至變者也，至神者也，聖人之所以極深而研幾也。」〔註77〕

此則言「道」是創生萬物之主，其變化不居，周流於六虛，以剛柔變化而凝成萬物，神妙變化，深不可測，而此言唯有聖人能體道之變化，知神之所爲，知進退、存亡，而不失其正，因其能精義入神以致用，感而遂通天下，所謂聖人所以極深而研幾，亦正是聖極而神之之幾，於此聖人所達之境，已類道家所言聖人之義了。

又，子曰：「參乎！吾道一以貫之。」（〈里仁〉），《正義》曰：

焦氏循《雕菰樓集》曰：……又云：「孟子曰：『物之不齊，物之情也。』惟其不齊，則不得以己之性情，例諸天下之性情，即不得執己之所習、所學、所知、所能，例諸天下之所習、所學、所知、所能。故有聖人所不知而人知之，聖人所不能而人能之；知己有所欲，人亦各有所欲；己有所能，人亦各有所能。聖人盡其性以盡人物之性，因材而教育之，因能而器使之，而天下之人，共包函於化育之中，致中和，天地位焉，萬物育焉。〔註78〕

此言聖人能盡其性，進而盡人之性，且因材而教育之，使人人能各因其才性而得其所用，如此天下之人共涵於天地化育之中，則能致中和，位天地，育萬物，此亦即《中庸》「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」〔註79〕之意。

聖人對於自身的修養則在於節欲：子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖」子曰：「棖也欲，焉得剛？」（〈公冶長〉），《正義》曰：

古無「慾」，有「欲」。欲根於性而發於情，故《樂記》言「性之欲」，《說文》言「情，人之侌氣有欲者」也。聖凡智愚，同此性情，即同此欲，其有異者，聖智皆能節欲，能節故寡欲也。若不知節欲，則必縱欲，而爲性情之賊。故孟子曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，

〔註77〕《論語正義》，頁339～340。
〔註78〕《論語正義》，頁151。
〔註79〕《四書章句集注》，頁32。

寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」〔註80〕

此則此承戴震以來的說法，以欲爲人之本有，乃是根於性而發於情者，故無論聖或愚，皆同有情欲，然聖愚之不同，在於聖者知節欲，無放縱情欲而賊害性情，故能達聖者之境界。聖愚之人既皆同有情欲，且聖人乃通達之人，能以己之性情通他人之性情，故遇有暴寡愚懦者，則能反躬而思其情，以己推諸人，則無逞慾以禍人。

又，子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」（〈公冶長〉），《正義》曰：

> 戴氏震《孟子字義疏證》：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。誠以弱、寡、愚、怯與夫疾病、老幼、孤獨，反躬而思其情，人豈異於我？一人之欲，天下人之同欲也。故曰『性之欲』。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之情也。情得其平，是爲好惡之節，是爲依乎天理。」〔註81〕

此聖人是以一推己及人之心，涵容天下人之過，且以天下人之情皆無異於我，即天下人皆有成聖之可能，使其情欲得其修平，則亦可依天理而行，亦可達於聖。

又，子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者，是賢乎！」（〈憲問〉），《正義》曰：

> 《荀子・非相篇》：「聖人何以不欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，古今一度也。類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀於雜物而不惑，以此度之。〔註82〕

此亦聖人能以己度人之意，也就是塗之人皆可以爲堯舜之意也。

仁既與聖同原，則仁者的修持與作爲，最終目的還是要成聖，故說「仁尚在推暨時言」，仁是成聖的過程，特重實踐。《正義》引阮元《論仁篇》說：「人偶，猶言爾我親愛之辭。孟子曰：『仁也者，人也』謂仁之意即人之也。《論語》問管仲。曰：『人也。』鄭氏《注》曰：『人偶同位之解』，此乃直以『人也』爲『仁也』。」又，朱氏彬《經傳考證》：「孔子於子產稱其惠，於管仲稱其仁。觀伯氏之沒齒無怨，則

〔註80〕《論語正義》，頁182。

〔註81〕《論語正義》，頁182～183。

〔註82〕《論語正義》，頁589。

仲之仁可知。」〔註83〕此取阮元《論仁篇》之說，釋仁爲人，並宗漢時鄭玄「人偶，同位之解」，以仁爲彼此對待的關係，且此一關係又是平等的，無階級之分的。在當時的社會下，這種平等觀念的產生，是具有重要意義的。《正義》一書關於仁的意義又有：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」(〈學而〉)，《正義》曰：

> 《中庸》言達道五：君臣，父子，夫婦，昆弟，朋友。而父子、昆弟尤爲根本之所在。若人能孝悌，則於君臣、夫婦、朋友之倫，處之必得其宜，而可名之爲道，故「本立而道生」也。「爲仁」猶言行仁，所謂利仁彊仁者也。下篇「其爲仁矣，不使不仁者和乎其身」，「克己復禮爲仁」，「爲仁由己」，「子貢問爲仁」，「堂堂乎張也，難與並爲仁矣」，皆是言「爲仁」。又志於仁，求仁欲仁，用力於仁，亦是言「爲仁」也。「仁」者何？下篇「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」此「仁」字本訓。《說文》「仁」字從二人，會意，言己與人相親愛也。善於父母，善於兄弟，亦由愛敬之心。故《禮》言「孝子有深愛」，又言「立愛自親始，立敬自長始」，敬亦本乎愛也。孝弟所以爲爲仁之本者，《孝經》云：「夫孝，德之本也，教之所由生也。」德兼仁、義、禮、智。此不言德，言仁者，仁統四德，故爲仁尤亟也。《孟子・離婁篇》：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」又云：「親親而仁民，仁民而愛物。」是爲仁必先自孝弟始也。〔註84〕

此一段話，《正義》先用最簡單的意義—「愛人」來解釋仁，言己與人相親愛也，而此愛人之心，乃始於對父母兄弟的愛敬之心，故「爲仁」的基礎，始於孝弟。《中庸》云：「天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之達道也。」〔註85〕《中庸》之教，始於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，由與人最密切的五種關係做起，進而推此心於他人、於萬物，故曰：「親親而仁民，仁民而愛物。」此爲仁道之極致。仁亦是恕道：曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」(〈里仁〉)，《正義》曰：

> 《說文》訓「恕」爲「仁」，此因恕可求仁，故恕即爲仁，引申之義也。是故仁者，「己欲立而立人，己欲達而達人」。己立己達，忠也；立人達人，恕也。二者相因，無偏用之勢。〔註86〕

〔註83〕《論語正義》，頁562。
〔註84〕《論語正義》，頁7～8。
〔註85〕《四書章句集注》，頁28。
〔註86〕《論語正義》，頁153。

此以《說文》訓「恕」爲仁，實則因恕可求仁，是仁包含忠恕，故孔子的一貫之道，成己成物的思想正是仁的展現。仁恕之說，下篇：子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」（〈公冶長〉），《正義》曰：

> 程氏瑤田《論學小記‧進德篇》曰：「仁者，人之德也；恕者，行仁之方也。堯、舜之仁，終身恕焉而已矣。勉然之恕，學者之行仁也；自然之恕，聖人之行也；能恕則仁矣。不以勉然者爲恕，自然者爲仁，生分別也。子貢曰：『我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。』此恕之說也。自以爲及將止而不進焉，故夫子以『非爾所及』警之。〔註87〕

仁是人的德性，恕是行仁的方法，堯舜被稱爲仁，是因爲終身都在實踐恕。聖人對恕道的實踐，是出於自然，而非勉力爲之的。恕，即己欲立而立人，己欲達而達人之意。關於仁之德：曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎。」（〈泰伯〉），《正義》曰：

> 《三國志‧邴原傳‧注》引孔融曰：「仁爲己任，授手援溺，振民於難。」《後漢書‧荀爽傳論》：「誠仁爲己任，期紓民於倉卒也。」是德被群生爲仁。仁者，性之德，己所自有，故當爲己任。……仁者，天德，故仁爲乾元。《易傳》云：「天地之大德曰生。」德即仁也。〔註88〕

這一段說仁是性之德，爲人之所自有，又言仁爲天德，爲《易》之乾元，這裡對仁的解釋仍是承《易傳》之說而來，《繫辭》言「生生之謂易」，又曰：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業大矣哉。」大化的生生不已即是仁的表現，仁顯在用中而發生萬物。又宇宙大化的流行，由乾元之體，發爲乾健以領導坤厚之用，故能生生，因此仁又是指乾元的健動、創始力量，《易傳》曰：「天地大德曰生」，故《正義》說天地不已之德，即是仁的發用流行。在這裡，仁由親親，而仁民，而愛物，由本心而推展出去，至於宇宙萬物，故此仁是具由內聖而外王，具開物成務之精神。

又，子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。」章（〈里仁〉），《正義》曰：

> 夫仁，人心也。人即體質素弱，而自存其心志之所至，氣亦至焉，豈患力之不足？故曰：「我欲仁，斯仁至矣」，「一日克己復禮，天下歸仁焉」。「一日」者，期之至近而遠者也。〔註89〕

言仁既已具於己心，故當立志於仁，時時以仁爲己任，故曰：「我欲仁，斯仁至矣。」

〔註87〕《論語正義》，頁81。
〔註88〕《論語正義》，頁397。
〔註89〕《論語正義》，頁144～145。

是言仁爲己之本有，不假外求，志欲求之，則仁至矣。又曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉」，能時時自我約束，返歸於禮，則亦可謂爲仁。皆言仁雖本具於心，然猶須力行不已，不斷地加以實踐。

又，子曰：「仁而不仁，如禮何？仁而不仁，如樂何？」（〈八佾〉），《正義》曰：

> 案：「言而履之」，「行而樂之」，此仁者所爲。孟子論禮樂而推本於事親從兄，爲仁義之實，仁統四德，故此言不仁之人不能行禮樂也。〔註 90〕

亦是言仁的實踐性格。

又，子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」（〈里仁〉），《正義》曰：

> 凡人用情，多由己愛憎之私，於人之善不善有所不計，故不能好人惡人也。若夫仁者，情得其正，於人之善者好之，人之不善者惡之，好惡咸當於理，斯惟仁者能之也。〔註 91〕

這裡提出了仁的另一項特性，即善於調節自己的情欲，因凡人用情，多因一己之偏私，而曲枉善者，縱容不善者，此皆愛欲過深，情未得平，故仁者之人，能致情於平正，情得於正，故好惡之所發，皆能合於理。又，子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道得之，不去也。」（〈里仁〉），《正義》亦曰：

> 富貴人所欲，貧賤人所惡，亦是言好惡也。若於不以其道之富貴則不處，不以其道之貧賤則不去，斯惟仁者能之。蓋仁者好惡，有節於內，故於富貴則審處之，於貧賤則安守之。〔註 92〕

此言富貴與貧賤，富貴皆人之所欲，貧賤則皆人之所惡，然不是以正當手段得到的富貴，則不處；不是以正當手段去除的貧賤，則不去。於此所言之道，據《正義》解釋即亦調節情欲之意，使私欲無太過，不貪得所不當得之物，能夠審處富貴，安守貧賤，此亦仁者也。《正義》疏釋《論語》屢提及正情節欲之事，然此節欲又非宋儒所言之「存天理滅人欲」，而是以「節」字爲要，不否認情欲的重要，然亦不過於任性縱情，故須加以節制之。

又，子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖。」子曰：「棖也欲，焉得剛？」（〈公冶長〉），《正義》曰：

> 古無「慾」，有「欲」。欲根於性而發於情，故《樂記》言「性之欲」，《說文》言「情，人之侌氣有欲者」也。聖凡智愚，同此性情，即同此欲，

〔註 90〕《論語正義》，頁 81。
〔註 91〕《論語正義》，頁 141。
〔註 92〕《論語正義》，頁 142。

其有異者，聖智皆能節欲，能節故寡欲也。若不知節欲，則必縱欲，而為性情之賊。故孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」〔註93〕

此言欲之由來是根於性而發於情者，是人之所固有，故說聖凡智愚皆同此性情，唯聖者知節欲故能寡欲，凡不知節欲者，勢必縱欲，而縱欲者，是為性情之賊。又，子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」(〈雍也〉)，《正義》曰：

欲即聲、色、味、臭、安、佚之欲，仁者所不能無。而云「無欲」者，仁者善制其欲，克己復禮。凡視聽言動，自能以禮制心，而不稍過乎欲，故曰無欲。無欲者，非無禮之欲也。〔註94〕

此言仁者善制其欲，而其制欲，乃是以禮制心，以禮為衡量標準。

以上所論關於情欲調適的強調與重視，是繼戴震以來的說法與主張，肯定飲食情欲乃人的自然稟賦之一，而如欲使仁義禮智充分地實現，也必須使這些自然的需求得到充分地完成，但在此完成當中，仍須加以適當地節制，在理欲之中，得其平衡和諧，才能完成道德人格，由此一觀點，可見此書受時代思潮的影響。

第五節　《論語正義》論學的重要

戴震以降的揚州學者，以血氣心知為人之性；心知者，乃心之認知能力，心能認知，須透過學習，故學習可使己身擴大視野，並開展生命領域，進而知與天合。且清儒特重經世致用之學，欲從實務推廣利用厚生之事，故亦特重學習一事，《論語》一書中，孔子論學之處甚多，《正義》之疏通闡釋處也很多。

從王夫之分言道為天道、人道，戴震亦有此說，人道者著於人倫日用之間，故人倫日用之事，為清學者所重，其意在摒棄宋明以來玄遠掉空之「理」，在日用行事中發現道，進而行道，「學」之一事亦是如此。子曰：「雍也可使南面。」(〈雍也〉)，《正義》曰：

古人為學，皆以盡倫。學者也，效也。學之為父子焉，學之為君臣焉。推之昆弟、夫婦、朋友，莫不各有當然之則，即莫不各有當學之事。舍人倫，無學也。學修於己，自能成物，而得勢以行其所學，故能措施裕如，

〔註93〕《論語正義》，頁182。
〔註94〕《論語正義》，頁238。

《中庸》所謂「道前定則不窮」者也。《大學》言「格物致知」，而極之「治國平天下」。夫治國平天下，皆天子、諸侯之所有事，而列於《大學》之目，此正言人盡倫之學。若曰爲君而後爲君，爲臣而後學爲臣，則當其未學，便已廢倫，一旦假之以權，其不至於敗乃事者幾希。〔註95〕

上一節既言爲仁始乎孝悌，然凡人倫近親之事，仍須滋之以學，故此章言父子、君臣、昆弟、夫婦、朋友，各有其當然之則，亦各有當學之事，凡人當由此近處學起，先能成己，後能推而成物，此亦《大學》修身，以至治國、平天下之理。學無等級、高下之分，凡賢愚、貴賤、窮通者，皆有可學之事。子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」(〈公冶長〉)，《正義》曰：

「忠信」者，質之至美者也。然有美質，必濟之以學，斯可袪其所蔽而進於知仁之道，故子以四教先文行於忠信，行即行其所學也。《韓詩外傳》：「劍雖利，不厲不斷；材雖美，不學不高。故學然後知不足。」即此義也。〔註96〕

此言人雖有美質，仍須濟之以學方能袪除所蔽，而進於知仁之道；材質之美者，當須進之以學，材質之低者，尤須學習，此是自然之理。至於學的範圍，須以博爲要。子曰：「小子何莫學夫詩」章(〈陽貨〉)，《正義》曰：

鳥、獸、草、木，所以貴多識者，人飲食之宜，醫藥之備，必當識別，匪可妄施，故知其名，然後能知其形，知其性。《爾雅》於鳥、獸、草、木，皆專篇釋之，而神農《本草》亦詳言其性之所宜用，可知博物之學，儒者所甚重矣。〔註97〕

此強調多識的重要，即應廣博學習，能博通諸物，則能用以多方，則經世之功益大矣。且學無止境，中途而廢、自地畫限，皆不能善成。

又，冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」(〈雍也〉)，《正義》曰：

凡人志道，皆必力學。人不可一日勿學，故於學自有不已之功。聖門弟子，若顏子大賢，猶言「欲罷不能，既竭吾才，欲從末由」，其於夫子之道，蓋亦勉力之至。……人之力生於氣，而其爲學也，則有志以帥氣，志之不立，而諉於氣之不振，是自棄矣。是故君子之爲學，日知所亡，月無忘其所能，莫殫也，莫究也，期之終身而已。身之未亡，是力猶未盡，

〔註95〕《論語正義》，頁209

〔註96〕《論語正義》，頁207。

〔註97〕《論語正義》，頁689～690。

故夫彊有力者，將以爲學也。〔註 98〕

此言學無止期，凡身之所存，則學亦無斷，且凡於所學，應日日溫故而知新，勿怠慢輕忽，方爲學之正道。

於學之外，行尤爲要。子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（〈衛靈公〉），《正義》曰：

阮氏元《一貫說》：「貫，行也。此夫子恐子貢但以多學而識學聖人，而不於行事學聖人也。夫子於曾子則直告之，於子貢則略加問難而出之。卒之告子貢曰：『予一以貫之。』亦謂壹皆以行事爲教也，亦即忠恕之道也。」今案：夫子言「君子博學於文」，又自言「默而識之」，是孔子以多學而識爲貫，故子貢答曰「然」。然夫子又言：「文莫吾猶人，躬行君子，未之有得。」是聖門之教，行尤爲要。《中庸》云：「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。」學問思辨，多學而識之也；篤行，一以貫之也。《荀子·勸學篇》：「君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。」又曰：「其數則始乎誦經，終乎讀《禮》；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。」皆言能行之效也。否則徒博學而不能行，如誦《詩》三百，而授政，使四方不能達，不能專對，雖多亦奚爲哉？至其所以行之，不外忠恕。〔註 99〕

此引阮元《一貫說》，藉子貢之問難，憂心學者以爲多學多識即可爲聖人，故特強調行事之重要，學者除力求博學之外，躬身踐行，尤是要目。

第六節　《論語正義》論禮的意義

自凌廷堪提出以禮代理之說以來，當時學者皆重禮的研習，《正義》一書對《論語》書中所論之禮，考證甚詳，然《正義》除考證禮之儀文制度外，對於禮的意義亦多所論述，故使古代禮儀，不僅儀文之保存，更令其精神意義昭顯彰明。

首先論禮之本：「林放問禮之本。」（〈八佾〉），《正義》曰：

「本」者，萬物之始。先王制禮，緣人情世事而爲之，節文以範圍之。《荀子·天論》言文質「一廢一起，應之以貫」。貫者，言以禮爲條貫也。《禮運》云：「故禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。」《禮器》云：「孔子曰：『禮不同、不豐、不殺，蓋言稱也。』」又曰：「先

〔註 98〕《論語正義》，頁 227～228。

〔註 99〕《論語正義》，頁 613。

王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」不同者，禮之差等。禮貴得中，凡豐殺，即爲過中不及中也。過中不及中，俱是失禮。然過中失大，不及中失小，是故文家多失在過中，質家多失在不及中。〔註100〕

此章藉林放問禮之本，言先王制禮，乃本人情世事而爲之，依人情所需要，而節文範圍之，即制定禮儀以規範人之行止作爲，此本人情而制禮，則能使禮合乎人之所需要，而無踰越人情之失。此外，禮貴得中，凡過與不及，皆爲失禮之事，亦爲禮家所避免。

又，子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」(〈八佾〉)，《正義》曰：

案：《禮三本》云：「凡禮成於文，終於隆，故至備情文俱盡。其次，情文迭興。周承二代，有至備之文，故夫子美其文盛也。」〔註101〕

此亦言禮應以情文俱盡，方是至備至盛。又，禮當重損益，子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」(〈爲政〉)，《正義》曰：

禮所以有損益者，如夏尚忠，而其敝則惷而愚，喬而野，朴而不文；殷承夏，而其敝則蕩而不靜，勝而無恥；周承殷，而其敝則利而巧，文而不慚，賊而蔽。則承周者，又當救之以質。故凡有所損益，皆是變易之道，三王爲損益之極，極則思反。〔註102〕

禮因時代不同，人情有異，故當因革損益之，如此方能合乎時宜，無空泛窒塞之弊，其用亦能大行。

又，子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」(〈雍也〉)，《正義》曰：

案：「博文」者，《詩》《書》禮樂與凡古聖所傳之遺籍是也。文所以載道，而以禮明之者也。禮即文之所箸以行之者也。博學於文，則多聞多見，可以畜德，而於行禮驗之。禮也者，履也，言人所可履行之也。禮箸於經曲之大，而愼於視、聽、言、動之際，凡人能以所行納於軌物，而無所違，是之謂「約」。……「博文」即是《大學》之致知格物，「約禮」即《大學》之誠意、正心、修身。人非博學，無由約禮，故夫子言「誦《詩》三百」，不足以一獻。然徒事博文，而不約之以禮，則後世文人記誦之習，

〔註100〕《論語正義》，頁82。
〔註101〕《論語正義》，頁103。
〔註102〕《論語正義》，頁72。

或有文無行，非君子所許也。〔註103〕

此並言博文、約禮，博文者，指學習詩、書、禮樂之典章制度，然承上一節所言，於學之外，行尤爲要。禮者，亦即履之義，即實踐力行。約禮者，指凡視、聽、言、動之所有行事，皆納於一規範儀則，無所違逆。博學之後，又約之以禮，則學行並用，己之行事，即能無所違逆，此又以「博學」爲《大學》之致知格物，「約禮」爲《大學》之誠意、正心、修身，由外學而約之於內，終於道德人格的完成，禮之義亦在於此。

此外禮之行用，應以和爲貴。有子曰：「禮之用，和爲貴」章（〈學而〉），《正義》曰：

《禮・祭義》云：「禮者，履此者也。」《管子・心術篇》：「登降揖讓，貴賤有等，親疏有體，謂之禮。」……禮主於讓，故以和爲用，《燕義》云：「和寧，禮之用是也。」〔註104〕

禮即是貴賤親疏之差等，禮之用主於讓，並以和爲貴。又，子曰：「能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」（〈里仁〉），《正義》曰：

先王慮民之有爭也，故制爲禮以治之。禮者，所以整壹人之心志，而抑制其血氣，使之咸就於中和也。〔註105〕

行禮之目的，亦在於整壹人之心志，抑制血氣，使之就於中和，此亦修養心性之義，呼應本章第二節所論血氣之性的調養修持，如此自可超越本然之性，上與天合，成己而成物，亦可成德成聖。

第七節　餘　論

《正義》本著氣化之說言人之性：子曰：「大哉！堯之爲君也。巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。」章（〈泰伯〉），《正義》曰：

人受天地之中以生，賦氣成形，故言人之性必本乎天。本乎天即當法天，故自天子至於庶人，凡同在覆載之內者，崇效天，卑法地，未有能違天而能成德布治者也。〔註106〕

人之性既本乎天，則天子庶民皆在天地覆載之內，其本於天之性是相同的，亦當無

〔註103〕《論語正義》，頁243～244。
〔註104〕《論語正義》，頁29。
〔註105〕《論語正義》，頁149。
〔註106〕《論語正義》，頁308。

先天的品第、階級之差別，人人生而平等。又《正義》論仁，以相人偶，同位之辭解之，亦是對於人與人之間關係的平等對待，由此可見，《正義》對於「人」的問題的探索，已打破階級的限制，進而爲人民爭取其該得的利益。如：子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」(〈里仁〉)，《正義》曰：

先王制民之產，八家同井，死徙無出鄉，必使仰足事父母，俯足畜妻子，然後驅而之善，所謂能知小人之依矣。〔註107〕

此章強調上位者在治理人民時，應極力爲民制產，使人民安居富足，無流徙遷移之苦。又，子曰：「放於利而行，多怨。」(〈里仁〉)，《正義》曰：

皆言在上位者宜知重義，不與民爭利也。若在上位者放利而行，利壅於上，民困於下，所謂「長國家而務財用」，必使「菑害並至」，故民多怨之也。

亦強調上位者勿以利爲重。不與民爭利。

又，子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」(〈里仁〉)，《正義》曰：

案：如鄭氏說，則《論語》此章，蓋爲卿大夫之專利而發，君子、小人以位言。……董子對策曰：「……由是觀之，天子大夫，下民之所視傚，豈可居賢人之位而爲庶人之行哉？夫皇皇求利，惟恐匱乏者，庶人之意也；皇皇求仁義，常恐不能化民者，卿大夫之意也。」

此章以位釋君子、小人，其義固過於狹隘，然由此亦可見，《正義》書中對於在位者求取私利的行爲，苛責之迫切，並反覆強調在位者應施仁義於民，時時以惟恐不能化民爲憂。可見《正義》一書亦重視民本思想的闡發。

以上所論《正義》書中的思想內涵，如論孔子的成己成物思想，融合了《易傳》、《中庸》、《大學》的重要觀念；論孔子的性與天道思想，引用了王夫之、戴震等清儒的思想；論仁與聖，則沿用阮元的仁學；並繼承了凌廷堪崇禮的思想，凡此種種，皆可見《正義》一書體現了清中葉以來的思想大勢，足見《正義》一書除了沿襲考據學風，在考據方面鑄成其偉大成就外，在思想上，則亦有「集大成」的氣勢。觀《正義》釋孔子的「攻乎異端」說，採用的焦循的解釋，子曰：「攻乎異端，斯害也矣。」(〈爲政〉)，《正義》曰：

焦氏循《補疏》：「《韓詩外傳》云：『別殊類，使不相害；序異端，使不相悖。』蓋異端者，各爲一端，彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣。有以攻治之，即所謂序異端也。『斯害也已』，所謂使不相悖也。攻之

〔註107〕《論語正義》，頁148。《論語正義》，頁149。《論語正義》，頁154。《論語正義》，頁60～61。《論語正義》，頁642。

訓治，見《考工記・注》。《小雅》:『可以攻玉。』《傳》云:『攻，錯也。』《繫辭傳》:『愛惡相攻。』虞翻云:『攻，摩也。』彼此切磋攻錯，使紊亂而害於道者悉歸於義，故為序。《韓詩》『序』字，足以發明『攻』字之意。已，止也。不相悖，故害止也。楊氏為我，墨氏兼愛，端之異者也。楊氏若不執於為我，墨子若不執於兼愛，互相切磋，自不至無父無君，是為攻而害止也。《大學》:「『斷斷兮無他技。』鄭《注》云:『他技，異端之技也。』經文自發明之云:『其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出。』有容而若己有，則善與人同，故能保我子孫黎民而為利。媢疾不通，則執己之一端，不能容人，故不能保我子孫黎民而至於殆。殆即害也，害止則利也。有兩端則異，執其兩端，用其中於民，則有以摩之而不異。剛柔，兩端之異者也。剛柔相摩，則相觀而善。孟子言楊子為我，墨子兼愛，又特舉一子莫執中，然則凡執一，皆為賊道，不必楊、墨也。」又曰:「道衰於時而已，故曰:『我則異於是，無可無不可。』各執一見，此以異己者為非，彼亦以異己者為非，而害成矣。」焦氏此說，謂攻治異端，而不為舉一廢百之道，則善與人同，而害自止。

此解「攻異端」為彼此切磋攻錯，使紊亂而害於道者悉歸於正，又舉楊朱為我、墨子兼愛，其執持一端，排除異己，即為異端，故攻治異端，即是不以己非人，令所有一端之偏，皆能各適其所，且相互截長補短，則所有之偏執曲見，皆納於正道之中，則可集大成而用之。

又，子曰:「道不同不相為謀。」(〈衛靈公〉)，《正義》曰:

《老莊申韓列傳》:「世之學老子者，則絀儒學，儒學亦絀老子。『道不同不相為謀』，豈謂是耶？」亦老子之學與儒不同，未可厚非也。若夫「與時偕行」，「無可無不可」，夫子之謂「集大成」，安有所謂「不相謀」哉？不相謀者，道之本能；相為謀者，聖人之用。後世儒者，舉一廢百，始有異同之見，而自以為是，互相攻擊，既非聖人覆燾持載之量，亦大昧乎「不相為謀」之旨。

從這一章中，清楚可見《正義》藉言孔子「道不同不相為謀」之說，發揮其「集大成」的思想，所謂「與時偕行」、「無可無不可」，凡所有思想學說，因應時代的需求而產生，且皆具有其存在的必要與特色，聖人覆燾持載，絕無持以一廢百之理，其涵容眾說，不排斥異己，故使其能成其大、成其廣，集眾人之長於一身。

中國學術思想發展到清代，經過了種種的師法門戶、派系流別之爭，終須匯流

合一，此「一」乃涵容於道之謂，凡可應用於世，利用厚生，或有助於個人修養、世俗教化之道者，皆當等同視之，使其均衡發展，亦今所謂多元化之意。此一集大成思想，在清代中晚期被重視，意味著一種開放精神的產生，其思想雖亦有其侷限，然此一精神對晚清的變革，應具有其啓發之功。

由此章所論，可見《正義》一書雖在考據餘風下，努力地繼承了此一學風的特色，完成了一部考據精詳的《論語》注疏，然此書並不拘限於煩瑣的餖飣之學，而能在義理的發揮上，呈現清代中期思想的風貌，且反映其開放、宏觀、集大成等進步思想，其成就是值得肯定的。

第六章　《論語正義》的價值與缺失

《論語正義》一書，除蒐輯漢魏舊疏及唐宋以來之注疏要義外，並博採有清一代考據學的成就，可謂清中葉以前《論語》注疏成果的總結，《清儒學案》稱「有清一代，治《論語》學者，蓋以劉氏為集大成。」（卷 106），《續修四庫全書提要》亦云：「其書博洽，固為治《論語》之學所鑽研莫盡者。」〔註 1〕故知《正義》一書實為清《論語》學集大成之作，且其書非僅集注疏之大成，其所闡述的思想義理，亦反映了清代中期以前的思想大勢，總結了此一時期的學術思想，頗值得重視。

《正義》一書固有其價值，然亦不能免其缺失，本章即於價值成就的闡發之餘，亦探討其缺失。

第一節　《論語正義》的價值

一、《論語正義》的注疏成果

（一）充分吸收前人的研究成果，集歷代注疏之大成

《正義》一書總結了歷代的《論語》注疏成果，其中包括漢儒古注，魏晉何晏注的疏釋考訂，並對南朝皇侃《疏》、宋邢昺《疏》及朱熹《集注》，充分地辨別析論，指正謬說，兼採善說。更引用清人重要的注解考證之說，爬羅梳理，詳加甄採，如劉台拱的《論語駢枝》、劉寶楠的《經義說略》、方觀旭的《論語偶記》、錢坫的《論語後錄》、包慎言的《論語溫故錄》、焦循的《論語補疏》、劉逢祿的《論語述何》、宋翔鳳的《論語發微》、戴望的《論語注》、毛奇齡的《論語稽求篇》和《四書賸言》、凌曙的《四書典故覈》、周炳中的《四書典故辨正》、陳鱣的《論語

〔註 1〕《續修四庫全書提要》，經部，頁 1218。

古訓》、劉培翬的《四書拾義》、翟灝的《四書考異》、江永的《鄉黨圖攷》、黃式三的《論語後案》等，都是《正義》一書的重要取材，也因此使《正義》薈萃眾長，成一部集大成之作。

清代有關《論語》方面的著作，有漢學派以《集解》爲本，旁搜諸家遺說，用以闡發漢代經師遺意爲宗旨者，此類著作如陳鱣《論語古訓》、梁廷枏《論語古解》、俞樾《論語古注擇從》、潘維城《論語古注集箋》等，蒐集鄭玄《論語注》甚多，《正義》雖非此類專書，然於鄭《注》之蒐羅，亦頗費功。另一類以考校訓詁名物典制爲主者，如江永《鄉黨圖考》、金鶚《鄉黨正義》、王漸鴻《鄉黨圖考補正》等，《正義》正爲集大成之作。又有辨證孔注眞僞得失者，先有劉台拱、陳鱣、臧庸等論及，後有丁晏、沈濤二人撰書專辨其僞，劉寶楠亦加以引證，斷爲王肅所僞，丁晏取其論證，加以王引之、劉文淇之認可，其論較足以采信。故知《正義》一書無論於清代《論語》著作，或與歷代著述比較，皆有其特色與貢獻。

（二）疏義精當，勝於前人

歷來的《論語》注疏本，繼何晏《集解》以來，以皇侃《論語義疏》（簡稱皇《疏》）、邢昺《論語注疏》（簡稱邢《疏》）、朱熹《論語集注》（簡稱《集注》）及劉寶楠《論語正義》（簡稱《正義》），最爲學者所重。諸書當中，以《正義》一書成書最晚，因能參眾家之所長，去諸家之所短，以詳細的考證校勘，擷取粹要，發明精義，疏釋多有超邁前人之處，以下即就《正義》注疏佳勝之處論之。

孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」（〈爲政〉）

《集解》：馬融曰：「言孝子不妄爲非，唯疾病然後使父母憂。」

《正義》：臧氏琳《經義雜記》：「《論衡・問孔》云：『武伯善憂父母，故曰「惟其疾之憂。」』又《淮南子・說林》：「憂父之疾者子，治之者醫。」高《注》云：「《論語》曰：『父母惟其疾之憂。』故曰憂之者子。」則王充、高誘皆以人子憂父子之疾爲孝。〔註2〕

按：《集解》之意乃父母憂其子之疾。皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆從此意解之。《正義》則釋爲人子憂父母之疾，其又舉《孝經・孝行篇》云：「子曰：『孝子之事親也，病則致其憂。』」又《禮記・曲禮》云：「父母有疾，冠者不櫛，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至變味，飲酒不至變貌，笑不至矧，怒不至詈，疾止復故。」皆以人子憂父母之疾爲孝。故此注當以《正義》所解爲當。

〈關雎〉，樂而不淫，哀而不傷。（〈八佾〉）

〔註2〕《論語正義》，頁48。

鄭《注》:〈關雎〉,〈國風〉之首篇。樂得淑女,以爲君子之好仇,不爲淫其色也。寤寐思之,哀世夫妻之道,不得此人,不爲減傷其愛也。

《毛詩序》:〈關雎〉樂得淑女以配君子,憂在進賢,不淫其色。哀窈窕,思賢才,而無傷害之心焉,是〈關雎〉之義也。

《正義》:先從叔丹徒君《駢枝》以鄭《注》及《毛詩》篇義皆回穴難通,別爲說之曰:「《詩》有〈關雎〉,《樂》亦有〈關雎〉,此章特據《樂》言之也。古之樂章,皆三篇爲一,《傳》曰:『〈肆夏〉之三,〈文王〉之三,〈鹿鳴〉之三。』《記》曰:『〈宵雅〉肄三。』《鄉飲酒義》:『工入升歌三終,笙入三終,閒歌三終,合樂三終。』蓋樂章之通例如此。《國語》曰:『〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉,兩君相見之樂也。』《左傳》但曰:『〈文王〉,兩君相見之樂,不言〈大明〉、〈緜〉。』《義理》:『合樂,〈周南〉〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈召南〉〈鵲巢〉、〈采蘩〉、〈采蘋〉』,而孔子但言『〈關雎〉之亂』,亦不及〈葛覃〉以下,此其例也。《樂》而《詩》存,說者遂徒執〈關雎〉一詩以求之,豈可通哉?『樂而不淫』者,〈關雎〉、〈葛覃〉也。『哀而不傷者』,〈卷耳〉也。〈關雎〉,樂妃匹也。〈葛覃〉,樂得婦職也。〈卷耳〉,哀遠人也。哀樂者,性情之極致,王道之權輿也。能哀能樂,不失其節。《詩》之教,無以加於是矣。〈葛覃〉之賦女工,與〈七月〉之陳耕織一也。季札聞歌〈豳〉而曰『美哉,樂而不淫』,即〈葛覃〉可知矣。」謹案:《駢枝》以〈卷耳〉「維以不永傷」,證「哀而不傷」,其義甚精。《燕禮記》「升歌〈鹿鳴〉」,亦以〈鹿鳴〉統〈四牡〉、〈皇皇者華〉也。〈八佾〉此篇皆言禮樂之事,而〈關雎〉諸詩列於鄉樂,夫子屢得聞之,於此贊美其義,他日又歎其聲之美盛「洋洋盈耳」也。〔註3〕

按:一般都以《毛詩》義解此章,如皇、邢《疏》、朱《注》皆是,《正義》取《駢枝》之說,以〈關雎〉是指《樂》而言,並以〈八佾篇〉皆言禮樂事,故此章亦當指樂而說,《正義》之解,可謂特出於其它家。朱子《集注》解此章又歸於理學,曰:「蓋其憂雖深而不害於和,其樂雖盛而不失其正,故夫子稱之如此。欲學者玩其辭,審其音,而有以識其性情之正也。」〔註4〕此說不如《正義》之解,楊向奎亦曰:「《詩》尤其是〈國風〉本是民歌而被之於樂,變爲樂歌。樂有章節,故有三終,是謂樂之得所。《論語駢枝》所論頗是。但以詩之片言只詞而定其義,亦斷章取義者,如以『維以不永傷』證『哀而不傷』。此後遂使《詩》儒家化,而距原義愈遠,朱熹解《論語》本有長於樸學者,但於《詩》而理學化反不如樸學。」

〔註3〕《論語正義》,頁116~118。
〔註4〕《四書章句集注》,頁66。

〔註 5〕故知《駢枝》雖有斷章取義之處，然其所論仍勝它疏。

管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？（〈八佾〉）

《集解》：包咸曰：「三歸，娶三姓女，婦人謂嫁曰歸。」

《集注》：三歸，臺名，事見說苑。〔註 6〕

《正義》：俞氏樾《群經平議》：「《韓非子．外儲說》：『管仲父出，朱蓋青衣，置鼓而歸，庭有陳鼎，家有三歸。』先云『置鼓而歸』，後云『家有三歸』，是所謂歸者，即以管仲言。謂自朝而歸，其家有三處也。家有三處，則鐘鼓帷帳不移而具，故足見其奢。且美女之充下陳者，亦必三處如一。〔註 7〕

按：皇《疏》、邢《疏》從《集解》之意，以「三歸」爲娶三姓女，然依古禮，惟諸侯可娶三姓女，管仲非諸侯，若娶三姓女，是爲僭禮，而非不儉。《集注》取《說苑》之說，以「三歸」爲臺名，然據《說苑．善說》篇，謂管仲專齊之政，或譏於桓公，言管仲深得民心，將奪君位，桓公疑管仲，管仲故築三歸之臺，以自傷於民。此意在自傷於民，與儉之意亦不甚相關。《正義》釋爲家有三處，三處皆甚奢華，故言其爲侈，較合文意，程樹德《論語集釋》亦曰：「此以三歸爲家有三處，較舊注、朱《注》義均長，似可從。」〔註 8〕

（三）博綜群說，考詳精詳

清考據學是以「實事求是」爲原則，藉由文字、聲韻、校勘等方法，廣於求證、推理、博覽、選擇、分析，以考求經書中的典章、制度、史籍、地理沿革等，對於古書的整理，付出了極大的精力，《論語正義》歷經劉寶楠、劉恭冕父子二代，花費了三十八年的時間始成書，其徵引的資料達一百五十種以上，無論在搜證、歸納、分析、排比上，皆用心甚鉅，故能博綜群言，詳於考證，且對於若干疑點，能存而不論，留與讀者鑒別，極具詳贍客觀之風格。其考據方面的成果有：

（1）考證經注異文

文字的考證是了解經典前的重要工作，《論語》一書經過歷代的傳抄翻刻，字句的脫落訛誤在所難免，因此文字的考訂，有助於經典的保存與義蘊的闡發，《正義》一書在經文的考證方面，參考了《爾雅》、《說文》、皇本〔註 9〕、高麗本〔註 10〕、《考

〔註 5〕見楊向奎著：〈讀劉寶楠的論語正義〉（收於《孔子誕辰二五四〇周年紀念與學術討論會論文集》，上海：三聯書店，1992 年 5 月），頁 2085。

〔註 6〕《四書章集注》，頁 67。

〔註 7〕《論語正義》，頁 125。

〔註 8〕程樹德，《論語集釋》，頁 210。

〔註 9〕皇侃《論語義疏》，宋《國史經籍志》、《中興館閣書目》、晁公武《郡齋讀書志》、尤

文》〔註11〕、足利本〔註12〕、《唐石經》、《宋石經》、陸德明《經典釋文》、《玉篇》、顧炎武《金石文字記》、惠棟的《九經古義》、馮登府的《論語異文攷證》、阮元《論語校勘記》、宋翔鳳《過庭錄》、俞樾《群經平議》、臧庸《拜經日記》、盧文弨《考證》、翟灝《考異》等，以及其他典籍有引《論語》文字者，詳細地考證了文字的異同，例：《哀公》曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」（〈為政〉）《正義》曰：

> 《釋文》：「錯，鄭本作措。」《漢費鳳碑》：「舉直措枉」與鄭本合。《說文》云：「措，置也。」「措」正字，「錯」假借字。〔註13〕

此舉《說文》、《漢費鳳碑》證「措」為正字；「錯」為假借字，義甚確切。又：「願車馬衣輕裘。」（〈公冶長〉）《正義》曰：

> 皇、邢各本「衣」下有「輕」字。阮氏元《校勘記》：「《唐石經》『輕』字旁注。案：石經初刻本無『輕』字。『車馬衣裘』，見《管子・小匡》及《齊語》，是子路本用成語，後人涉〈雍也篇〉『衣輕裘』而誤衍『輕』字。錢大昕云：『石經「輕」字，宋人誤加。』考《北齊書・唐邕傳》『顯祖嘗解服青鼠皮裘賜邕，云：「朕意在車馬衣裘與卿共敝。」』蓋用子路故事，是古本無『輕』字，一證也。《釋文》於『赤之適齊』節，音衣為于既反，而此衣字無音。是陸本無『輕』字，二證也。邢《疏》云：『願以己之車

裘《遂初堂書目》都曾著錄，然而陳振孫《直齋書錄解題》卻未見著錄，故知此書在南宋時已失傳。但此書在日本之流傳卻不絕如縷，日本享保十一年，時為雍正四年（1726），山井鼎撰《七經孟子考文》成，謂皇侃《義疏》在國內尚有傳本。其書傳入我國，士大夫聞之，莫不興奮。根本遜志雕印本傳入後，遂著錄於《四庫全書》，並於乾隆五十二年，由內府刊印以傳，又有有鮑廷博刊入《知不足齋叢書》及《古經解彙函》本。

〔註10〕陳鴻森著，〈劉氏論語正義參正〉言「《正義》此言『高麗本』者，實係日本正平版《集解》。錢曾嘗得其影寫本，誤以『正平』為高麗年號（《讀書敏求記》，章鈺《校證》卷一之上，頁27），乾嘉以來學者多沿其誤耳。」（《王叔岷先生八十壽慶論文集》，臺北：大安出版社，1993年10月，頁3）。

〔註11〕《論語考文》，山鼎井著。山鼎井字君彝，號崑崙（1690～1728）紀伊人荻生徂徠門人。全書為《七經孟子考文》，為山井氏以下野足利學校所藏古本經書，與流行本校勘異同，徂徠之弟物觀作補遺付刊。後經長崎傳入中國杭州，藏書家汪啓淑首得其書，翟灝、盧文弨借讀，與皇侃《疏》均為學術界所重視，後著錄於《四庫》。嘉慶二年，杭州鮑廷博刻入《知不足齋叢書》中，阮元編《十三經校勘記》，遺受此書影響。

〔註12〕日本足利學校，為日本中世紀時代重要的文教設施，以收藏漢籍而聞名，所謂「足利本」即是指十五世紀前後，足利學校的藏本。

〔註13〕《論語正義》，頁64。

馬衣裘，與朋友共乘服。』是邢本亦無『輕』字，三證也。皇《疏》云：『車馬衣裘共乘服。』是皇本亦無『輕』字，四證也。今《注》《疏》與皇本正文有『輕』字，則後人依通行本增入，非其舊矣。」〔註14〕

此《正義》以「願車馬衣輕裘」，唐以前的本子無「輕」字，乃宋人依〈雍也篇〉「衣輕裘」誤加，並引阮元《校勘記》等四證證之，其證據甚足以說服人。又，子曰：「里仁爲美。擇不處仁，焉得知？」(〈里仁〉)，《正義》曰：

《說文》：「擇，柬選也。」《後漢書．張衡傳》：「衡作〈思玄賦〉曰：『匪仁里其爲宅兮！』」李賢《注》：「《論語》『里仁爲美，宅不處仁』，里、宅皆居也。」《困學紀聞》謂《論語》古本作「宅」。惠氏棟《九經古義》：「《釋名》曰：『宅，擇也，擇吉處而營久。』是宅有擇義。或古文作『宅』，訓爲『擇』，亦通。」馮氏登府《異文攷證》引劉璠《梁典》「署宅歸仁里」，亦作「宅」字。〔註15〕

此處引《後漢書．張衡傳》、惠棟《九經古義》、馮登府《論語異文攷證》，「擇」皆作「宅」。《正義》書中凡此考訂文字異文之屬者甚多，不一一列舉。

《正義》對注文的訛誤脫衍，亦加以糾正，如：「服周之冕。」(〈衛靈公〉)，〔注〕包曰：「冕，禮冠。周之禮文而備，取其黈纊塞耳，不任視聽。」《正義》曰：

《注》有脫文，當云「取其垂旒蔽明，黈纊塞耳，不任視聽也。」〔註16〕

即補《注》文之脫字。

（2）訓釋字義

清代考據學家特重文字訓詁的考訂，認爲文字明而後經義明，能先了解單字之解釋，而後可以了解經文的大義，故凡解經必先從事文字的訓詁工作，《正義》也不例外，於每一字詞的意義皆引經據典，詳加訓釋，例：子曰：「片言可以折獄者，其由也與？」(〈子路〉)，《正義》曰：

《釋文》引鄭《注》云：「片，半也。魯讀折爲制，今從古。」《御覽》六百三十九引鄭《注》云：「片讀爲半，半言爲單辭。折，斷也。惟子路能取信，所言必直，故可令斷獄也。」案：《說文》：「片，判木也。從半木。」「片」、「半」一音之轉，故鄭《注》即讀「片」爲「半」。《漢書．李陵傳》：「令軍士人持一半冰。」《注》引如淳曰「半讀曰片」，此其證也。「片」既讀「半」，義亦從之。故《釋文》所載「片、半」之訓，即是鄭

〔註14〕《論語正義》，頁204。
〔註15〕《論語正義》，頁139。
〔註16〕《論語正義》，頁623。

> 括鄭義，非鄭別有注也。「半言爲單辭」者，《書・呂刑》云：「明清于單辭。民之亂，罔不中，聽獄之兩辭。」是獄辭有單、有兩。兩者，兩造具備也。單則一人具辭。《後漢・光武紀》：「永平三年詔曰：『明察單辭。』」《朱浮傳》：「有人單辭告浮事者。」「單辭」皆謂片言也。〔註17〕

以上一段僅釋「片言」一辭，即已極盡委曲繁複，餘者可見一班。

（3）考訂名物制度

《正義》於名物制度的考證亦極精詳，如〈學而篇〉「千乘之國」的解釋，馬融依《周禮》，以「千乘之國」乃地方三百一十六里有畸，包臧依〈王制〉和《孟子》，認爲千乘之國是百里之國，何晏並存兩說。《正義》則徵引大量先秦古籍和前人考證，證明包咸的說法較可靠，解決了何晏留下的疑難。凡此名物制度之考訂，《正義》一書皆多所用心，其所考據者尙有：〈爲政〉之北辰、車制；〈八佾篇〉之堂制、夷狄之名、太廟之制、古代的社制、植柏、植松之制，三歸、塞門、反坫之制，韶樂、武樂；〈公冶長篇〉之瑚璉之器、宰、邑制、守龜、山節、藻梲之制。〈雍也篇〉之釜、鄉、黨、徑、觚；〈泰伯篇〉之古代音樂。〈泰伯篇〉之古代音樂、黻冕、溝洫；〈子罕篇〉之麻冕、純、鳥、河圖、冕、齊、衰、縕袍、狐貉；〈鄉黨篇〉之宗廟、朝廷、上大夫、下大夫、公門、紺、緅、袗絺綌、緇衣、羔裘、素衣、麑裘、寢衣、帷裳、玄冠、居室、飲食、車制；〈顏淵篇〉之十一之稅；〈堯曰篇〉之天帝、律曆等，皆有詳盡考證。

（4）考訂人物

《正義》書中凡於人物之出身、經歷、身分、辨僞皆有詳細考訂，如〈公冶長篇〉「子謂南容」章，何晏《注》以南容即南宮縚。《正義》引《史記・弟子列傳》：「南宮括，字子容。」又以南宮括、南容爲一人，觀〈檀弓〉有南宮縚，《家語》有南宮縚，蓋「韜」、「容」、「括」義皆相貫，「縚」、「适」爲通用字。又《世本》誤南宮縚、南宮閱爲一人，鄭玄注《禮記》時沿其誤，陸德明《釋文》、司馬貞《史記索引》沿用之，〔註18〕凡此之誤，《正義》皆考辨之。

餘則如：〈公冶長篇〉之南容、子賤、申棖、晏平仲、令尹子文、寧武子；〈雍也篇〉之子桑伯；〈述而篇〉之老彭、葉公、巫期馬；〈泰伯篇〉之泰伯；〈子罕篇〉之子罕；〈顏淵篇〉之皋陶、伊尹；〈憲問篇〉之裨諶、孟公綽、卞莊子、公叔文子、公伯寮；〈衛靈公篇〉之史魚、蘧伯玉；〈微子篇〉之接輿、伯夷、叔齊、虞仲、夷

〔註17〕《論語正義》，頁501。
〔註18〕《論語正義》，頁165。

逸、朱張、柳下惠、少連等，皆有詳實之考證。

（5）考地理

《正義》對於《論語》所引地名，亦有清楚考證，如〈公冶長〉：子曰：「道不行，乘桴浮於海」章，《正義》引《四書地理考》，以浮海指渤海，並詳考渤海之地。又曰：

> 夫子當日必實有所指之地，漢世師說未失，故尚能失其義，非泛言四海也。夫子本欲行道於魯，魯不能竟其用，乃去而之他國，最後乃如楚。則以楚雖蠻夷，而與中國通已久，其時昭王又賢，葉公好士，故遂如楚以冀其用，則是望道之行也。至楚，又不見用，如不得已而欲浮海居九夷，《史記・世家》雖未載「浮海」及「居九夷」二語，爲在周遊之後，然以意測之當是也。其欲浮海居九夷，仍爲行道，由《漢志・注》繹之，則非遯世幽隱，但爲世外之想可知，即其後浮海居九夷，皆不果行，然亦見夫子憂道之切，未嘗一日忘諸懷矣。〔註19〕

是《正義》以孔子浮海非泛指四海，當指浡海言。其他考證地理有：〈雍也篇〉之費宰；〈述而篇〉之互鄉；〈子罕篇〉之九夷；〈先進篇〉之陳蔡；〈子路篇〉之莒地；〈憲問篇〉之防地、石門、闕黨；〈季氏篇〉之蒙山、首陽山；〈陽貨篇〉之中牟；〈微子篇〉之微子之鄉等。

（6）詳論禮制

自凌廷堪主張以禮代理之說以來，影響了當時學者治禮的風氣，《正義》書中對於《論語》中禮制的考訂，亦極盡繁複與詳細，《清史列傳》本傳云：「至〈八佾〉、〈鄉黨〉二篇所說禮甚詳」，有俾於讀者對於古禮的了解。例：子語魯太師樂，曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」（〈八佾〉），《正義》曰：

> 宋氏翔鳳《發微》云：「始作，是金奏〈頌〉也。《儀禮・大射儀》納賓後乃奏〈肆夏〉，樂闋後有獻酢旅酬諸節，而後升歌，故曰『從之』。從同縱，謂縱緩之也。入門而金作，其象翕如變動，緩之而後升歌。重人聲，其聲純一，故曰『純如』。即《樂記》所謂『審一以定和』也。繼以笙入，笙者有聲無辭，然其聲清別，可辨其聲而知其義，故曰『皦如』。繼以閒歌，謂人聲笙奏閒代而作，相尋續而不斷絕，故曰『繹如』。此三節皆用〈雅〉，所謂『〈雅〉〈頌〉各得其所』也。有此四節而後合樂，則樂以成。

〔註19〕《論語正義》，頁171。

合樂即鄉樂〈周南·關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉，〈召南·鵲巢〉、〈采蘩〉、〈采蘋〉。〈燕禮〉『大師告於樂正曰：「正歌備。」』《注》：『正歌者，升歌及笙各三終，閒歌三終，合樂三終，爲一備，備亦成也。』鄭〈鄉射禮·注〉云：『不歌、不笙、不閒，志在射，略於樂也。不略於合樂者，〈周南〉、〈召南〉之風，鄉樂也。不可略其正也。』據此，知孔子所謂『樂其可知』及謂『然後樂正』者，並指鄉樂，〈儀禮〉謂之『正歌』。如〈鄉射〉不歌、不笙、不閒，而合鄉樂則告『正歌備』，〈大射〉有歌有笙，而不閒不合，鄉樂則不告『正歌備』，知正歌專指鄉樂也。必合鄉樂而後備一成，故知『以成』是合樂也。《論語》於金奏至閒歌，以『翕如』諸言形容其象，而於合樂但言『以成』者，以合樂之象，已於『樂其可知』一語先出之。後言『師摯之始，〈關雎〉之亂，洋洋乎盈耳哉』，亦暢言合樂之象。子謂伯魚曰：『人而不爲〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與？』則子之重鄉樂也至矣。」案：宋氏依禮說，視鄭氏爲確。李氏惇《群經識小》不數金奏，以始作爲升歌，純如爲笙奏，皦如爲閒歌，繹如爲合樂，不如宋說之備，故置彼錄此。《詩·樛木傳》：「成，就也。」《說文》同。《周官·樂師》：「凡樂成則告備。」《注》：「成謂所奏一竟。」《燕禮記注》：「三成，三終也。」是樂之終爲成也。〔註 20〕

此章《正義》對禮樂制度的詳究考證，楊向奎先生曾說：「禮樂制度之疏證乃樸學所長，故劉寶楠於此引宋翔鳳等人說後，案語『宋氏依《禮》爲說，視鄭氏爲確』。」此後，近代王國維先生之《釋樂次》一文，在前人基礎上更加完備，他開始說：

凡樂以金奏始，以金奏終。金奏者，所以迎送賓，亦以優天子諸侯及賓客以爲行禮及步趨之節也。

是於合樂之後尚有金奏。又宋翔鳳謂金奏、升歌、閒歌，三節皆用〈雅〉，所謂『雅頌各得其所也』。但上文有〈雅〉無〈頌〉，而王國維先生云：

凡升歌用〈雅〉者，管與笙皆用〈雅〉，笙歌用〈頌〉者，管亦用〈頌〉。

這樣才是「雅頌各得其所」。〔註 21〕由於《正義》的詳考禮制，故有資於後學的研究，此章便是一例。

又，子曰：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。」（〈八佾〉）《正義》以大射儀爲據，詳言古代大射時，如何揖讓而升，下堂而飲，再引〈射義〉，明射者因進退周還皆必中禮，且持弓矢須審固而後能中，此正可觀射者之德行，

〔註 20〕《論語正義》，頁 132～133。
〔註 21〕見楊向奎著：〈讀劉寶楠的論語正義〉，頁 2086～2087。

故君子於射中必爭得中，其意乃爭爲賢。〔註22〕《正義》之解非但詳論古代射禮，且較之邢《疏》、朱《注》更爲委曲詳盡，可補前疏之不足。

關於禮制之考證，又以〈八佾〉、〈鄉黨〉最多，在此不詳加列舉。

二、《論語正義》的思想意義

《論語正義》在注疏方面既總匯了漢魏以來的注疏成果，以及集結了清考據訓詁的成就，爲後世的《論語》注釋，再創偉大成就；除此之外，《正義》於《論語》中若干重要觀念的闡釋，如成己成物之道、天命思想、仁、禮、學、攻乎異端等概念的解釋，引用了清中晚期以前重要思想家的思想成就，故可見《正義》一書在思想層面的取向，正是清學理論內涵的呈現，而此一理論內涵，乃是清代學者繼宋明理學，經歷反省思考後，再一次蛻變而成的思想型態。

前一章中論及清代的思想時，曾言清學的理論取向與風氣，是以反思辨、重實學、回歸儒學原典爲依歸的，此種思想型態的產生，是對宋明理學的反動與修正。宋代儒學自二程、朱熹專談義理以後，儒學便從經術轉向義理，以崇尚性命、主敬向內爲學問的主要目的，其論學不重根柢，輕言點授，僅以語錄、講學爲學問根據，故被譏爲玄虛。至陸象山一派興起，尊德性、道問學之爭〔註23〕，開啓了朱、陸二派的門戶之爭，延至明代，益爲熾烈。

無論是程朱理學，亦或後來的陽明心學，皆陳言性命義理、道德心性，而流於玄虛之弊，後經亡國之痛，遂使學者對理學末流益加詬病，明末清初，即興起一股經世致用的實學思潮，如顧炎武批評當時清談孔孟的學者「不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務」，不問孔子「論學論政之大端」，「以明心見性之空言，代修己治人之實學」，造成「股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂，神州蕩覆，宗廟丘墟」〔註24〕，即對理學發出了深切的批評。爲了挽救此一風氣，他又提出了回復古人之是，認爲當由經學中求古人之道，並言「古人之聖人所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在灑掃、應對、進退，其文在《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，其用在

〔註22〕《論語正義》，頁87～89。

〔註23〕有關尊德性、道問學之分，朱熹本人即有論及，云：「大抵子思子以來，教人之法，惟以尊德性、道問學兩事，爲用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論卻是問學上多了。」（《晦庵先生朱文公文集》，《四庫叢刊》本，卷54，頁6上）。後來黃宗羲在《宋元學案．象山學案》中亦言：「先生（陸象山）之學，以『尊德性』爲宗，……同時紫陽（朱熹）之學，則以『道問學』爲主。」

〔註24〕《亭林文集》，卷3，〈夫子之言性與天道〉，頁43。

出處、去就、交際，其施之天下在政令、教化、刑罰」〔註25〕，其不務道德之學，而重經世之學，並強調從《五經》當中學習典章制度與治世之道，於人倫日用、一言一行之間實踐聖賢之道，此以典章制度的實務建設，代替心性道德的高蹈不實，以孝弟人倫的踐履，代替口頭的高談空論，爲清代學術開啓了一股健實風氣。後黃宗羲亦主張理學必須本於經術，回復儒家「通經致用」的傳統，然他又主張「事功、節義，理無二致」，「事功必本於道德，節義必原於性命」〔註26〕，以道德與事功並重，不可偏廢。

在諸位大師的倡導下，學術風氣已趨於崇實、篤重，以講事功、講經制、重踐履、重實效的態度造成一股風氣，並以考據爲治學方法，由對漢儒經注的整理闡發，達到探尋經書本義的目的，此後的乾嘉學者，便是承此一方法治學，而產生了大量的考據著作。在大部分的乾嘉學者耽溺於逐字逐句的煩瑣考證之外，皖派的經學大師戴震，始終堅持「志於聞道」的理想，並作了《孟子字義疏證》、《原善》等哲學著作，後來的焦循之《孟子正義》、《性善解》，阮元的《論》、《孟》論「仁」，在當代崇實風氣的影響之下，對於孔門學說的闡述，已摻進了諸多新意，呈現出帶有時代特色的思想風貌。

《論語正義》既爲清代《論語》的集大成之作，其思想內涵，亦融匯總結了《易傳》、《中庸》、《大學》之學理，以及戴震、焦循、阮元等人的思想大要，使這本清代的《論語》注解，既具有詳實的經句考據，亦兼具時代思潮的反映。

由《論語正義》的總結與呈現，可見清代儒學思維方式的轉變及價値取向的推移，即以實事求是代替主觀思辨，以人倫日用的篤行踐履，代替天理自足、明善復初的理學路子，其從經書中求古人義理，用格物窮理的方法，以古訓爲根據，勇於摧破五、六百年理學獨尊之狀，具有重要的歷史意義。

且考據學發展到嘉慶間，已由一字一句、一名一物的探討，進入通核的階段，如焦循的通核、述作理論，正是這種歷史要求的理論，焦循論通核曰：

> 通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理。人之所蔽，獨得其間。可以別是非，化拘滯。相授以意，各慊其衷。其弊也，自師成見，亡其所宗。故遲鈍者苦其不及，高明者苦其太過焉。〔註27〕

所謂通核者，乃在字詞考證的基礎上，把握全經，尋求大義，並貫通百氏要旨，相爲驗證發明，意在總體上掌握全經的意義，與古人著述的精神要旨。又其論述作曰：

〔註25〕《亭林文集》，卷20，〈內典〉，頁527。

〔註26〕《黃梨洲文集》，〈明名臣言行錄序〉，頁138。

〔註27〕《雕菰集》，卷8，〈辨學〉，頁109。

> 述其人之言，必得其人之心；述其人之心，必得其人之道。……然則述也者，述其義也，述其志也。不以志而持其言，有不可通，則曰：古人如是也；有不善則曰：吾有所受之也。古人所望於後人者，固如是乎哉！聖人之道，日新而不已，譬諸天度，愈久而愈精，各竭其聰明才智，以造於微，以其所知者著焉，不敢以爲述也，則庶幾其述者也。〔註28〕

此以述聖人之言，必須先得聖人之心與聖人之道，聖人之道是日新不已，愈久而彌新的，後之述者，當秉此原則，以把握古人著述的精神爲要，方能見聖人之心，而不爲舊有的陳言所拘泥。焦循的論說，已充分顯現此一時期的開放精神，與之同時期的揚州學派諸學者也都具有這種精神，因此學術不再專於一家，不再固守陳言，所有異同之說，紛紛興起，如《公羊》的微言大義之說，興於常州；《荀子》、《墨子》等諸子之學，再度爲學者所重視；其他如文史評論、文學理論等，也重新引起學者的注意，學術文化又進入一會通和總結的歷史潮流之中，而著書於道光年間，深受揚州學術風氣影響的《論語正義》，亦爲此一會通與總結成果的展現。

且《論語正義》在注疏風格上，已深具清代學術思潮的儒學特色，其思想義理的呈現，也明顯地表現了清代思想的理論取向，而有別於漢代的古訓、魏晉的清玄、宋明的理學等理論型態，從這當中亦可見，無論是記載孔子言論的《論語》，抑或代表儒家精神的經書傳注，在經過漢魏宋明的傳承創新後，皆能在每一時代中呈現其不同的理論取向及學術風貌，到了清代，正是再一次地修正與推陳出新之時，也因於歷代一次次地思想運動，使儒學吸收融滙不同的思想內涵，因革損益地適應各個時代的不同需求，漢代的陰陽讖諱、魏晉的玄學、隋唐的佛道、宋明的理氣等說，都未能眞正使儒學改絃易轍，也無法長久地支配主宰學術思想界，反而在其不斷地更新過程中，使儒學的內涵更爲豐富，且使其生命力更爲活躍，觀諸晚清的儒學變革，及至近世的新儒家思想，都代表著中華文化的創新與再生精神，考據學家所著重的歷史眼光，也正啓發著學者的學問識見，與融通會聚地開放精神，故在評價《正義》書的同時，亦當受此一啓迪。

第二節　《論語正義》的缺失

一、疏義不當

《正義》之注解亦有其疏釋不當之處，以下即列其例，以爲借鑑。

〔註28〕《雕菰集》，卷7，〈述難一〉，頁102～103。

（一）字義解釋不當

君子喻於義，小人喻於利。（〈里仁〉）

皇《疏》：范甯曰：「棄貨利而曉仁義，則爲君子；曉貨利而棄仁義，則爲小人也。

《正義》：包氏慎言《溫故錄》：「君子小人以位言」。焦氏循《雕菰樓文集》：「卿士大夫，君子也。庶人，小人也。」〔註 29〕

按：皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆以有德無德解君子、小人；《正義》以有位、無位解之，於義有偏，且在位者未必皆喻於義，不在位者也未必皆喻於利，程樹德《論語集釋》亦評曰：「近代注《論語》者多採此說，如劉逢祿《論語述何》、劉寶楠《論語正義》其一例也，實則尚不如舊說之善」。〔註 30〕

子見南子。子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之。」（〈雍也〉）

《集解》：孔安國曰：「矢，誓也。子路不說，故夫子誓之。行道既非婦人之事，而弟子不悅，與之誓，義可疑也。」

皇《疏》：矢，誓也；予，我也；否，不也；厭，塞也。子路既不悅，而孔子與之呪誓也。言我見南子，若有不善之事，則天當厭塞我道也。」

又：

王弼曰：「否泰有命，我之所屈，不用於世者，及天命厭之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言者。

又：

蔡謨曰：「矢，陳也，《尚書敍》曰：『皋陶矢厥謨也。』《春秋經》曰：『公矢魚于棠。』皆是也。夫子爲子路矢陳天命，非誓也。」（頁 209～211）

邢《疏》：矢，誓也。以子路不說，故夫子告誓之。否，不也；厭，棄也。言我見南子，所不爲求行治道者，願天厭棄我。」（頁 55 上）

《正義》：竊謂南子雖淫亂，然有知人之明。故於遽伯玉、孔子，皆特致敬。其請見孔子，非無欲用孔子之意。子路亦疑夫子此見，將爲詘身行道，而於心不說。……夫子知子路不說，故告以予若固執不見，則必觸南子之怒而厭我矣。天即指南子。〔註 31〕

按：此章的解釋，歷來最爲難究，趙翼《陔餘叢考》亦以此章不可考，其曰：「《論語》惟子見南子一章，最不可解。聖賢師弟之間，相知有素，子路豈以夫子見此

〔註 29〕《論語正義》，頁 154。
〔註 30〕程樹德，《論語集釋》，頁 168。
〔註 31〕《論語正義》，頁 245。

淫亂之人爲足以相浼而慍於心，即以此相疑，夫子亦何必設誓以自表白，類乎兒女之咀者？」崔述《洙泗考信錄》亦以本章所記，其事未必有，他說：「此章在〈雍也篇〉末，其後僅兩章，篇中所見惟多醇粹，然諸篇之末，往往有一二章不相類者，〈鄉黨篇〉末有色舉章、〈先進篇〉末有侍坐章、〈季氏篇〉末有景公邦君章、〈微子篇〉末有周公八士章，意旨文體皆與篇中不倫，而語亦或殘缺，皆似斷簡，後人之所續入。……蓋當其初，篇皆別行，傳之者各附其所續得於篇末。且《論語》記孔子事皆稱「子」，惟此章及侍坐、羿奡、武城三章稱「夫子」，亦其可疑者，然此三章蓋後采他書之文附之篇末，而未暇別其醇疵者。其事固未必有，不必曲爲之解也。」〔註32〕其篇既可疑，諸家解釋又紛紜不一，似又以《正義》此章解「天」爲南子，更爲不類。

（二）增飾成義

亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也。（〈雍也〉）

《集解》：孔曰：「亡，喪也。疾甚，故持其手曰喪之。」

《正義》：《注》以「疾甚」知其將死，故曰「喪之」。吳氏英《經句說》讀「亡」爲無，云：「《春秋傳》『公子曰：無之。』謂無其事也。此『無之』，謂無其理也。有斯疾，必有致斯疾者，而斯人無之也。」案：吳說亦通。《新序》言關龍逢諫桀，因囚拘之，君子引此文惜之，亦謂無其理也。顏師古〈楚元王傳・注〉：「蔑，無也。言命之所遭，無有善惡。」此義非是。〔註33〕

按：孔注「喪也」之說，朱熹《集注》承之，云：「自牖執其手，蓋與之永訣也。命，謂天命。」此解殊遠事理，武億《群經義證》非之，云：「如解視疾即決其喪必致，舉室惶駭，甚非慰問所宜，依情度之，必不謂然。」其說是也。何焯《義門讀書記》言：「『亡』字當讀爲『無』也，《釋文》闕。『亡之』，言無可以致此疾之道。」與吳氏《經句說》略同。惟如其說，則「亡之」下必增「致疾之道（理）」之語，文意乃足。此益增成義，殆未可據。〔註34〕

四海困窮，天祿永終。（〈堯曰〉）

《集解》：包咸曰：「允，信也。困，極也。永，長也。言爲政信執其中，則能窮極四海，天祿所以長終。

〔註32〕（清）崔述，《洙泗考信錄》（北京：中華書局，1985年，《叢書集成初編》本），卷2，頁46。

〔註33〕《論語正義》，頁226。

〔註34〕此條見陳鴻森著，《劉氏論語正義參正》，頁8～9。

《集注》：四海之人困窮，則君祿亦將永絕。永終作永絕解。〔註 35〕

《正義》：毛奇齡《論語稽求篇》：「閻潛丘云：『四海困窮是儆辭，天祿永終是勉辭。蓋四海當念其困窮，天祿當其永終也。』」〔註 36〕

按：《正義》之解，增加「當念」二字，意較曲折，不若《集注》之理順。

（三）考據失誤

述而不作，信而好古，竊比於我老彭。（〈述而〉）

《集解》：包咸曰：「老彭，殷賢大夫，好述古事。我若老彭，但述之耳。」

《正義》：鄭注云：「老，老聃；彭，彭祖。」〔註 37〕

按：《集解》以老彭為一人，乃商賢大夫，皇、邢、朱宗此說。《正義》則以老彭為老聃及彭祖二人，然《大戴禮》戴德云：「昔老彭及仲傀之教大夫，官之教士，技之教庶人，揚則抑，抑則揚，綴以德行，不任以言。」老彭與仲傀對舉。《漢書・古今人表》列老彭於仲虺之下，仲虺即仲傀，故老彭當為一人。程樹德《論語集釋》曰：「老彭有二人一人之二說，以主一人者較為多數。然彭祖雖壽，斷無歷唐虞夏商周尚存之理，此如堯時有善射者曰羿，而夏有窮之君亦名羿，黃帝時有巫咸，而夏商均有巫咸。蓋古人不嫌重名，壽必稱彭，猶之射必稱羿，巫必稱咸也。包咸《注》：『老彭，殷賢大夫。』蓋即本之《大戴禮》，最為有據，故《集注》取之。後來彭祖、老聃諸說解釋愈詳，愈多窒礙，此《集注》之所以不可輕議也。」〔註 38〕

（四）雜引讖緯之說

漢代董仲舒在《春秋繁露》中，將儒家的天命思想，再次地神格化、宰制化，他將政治、人事的種種現象附會陰陽五行、符瑞的解說，其後讖緯之說隨之流行，其說亦專以陰陽、符命、災異等說法來解釋人事現象及經書意義，多為怪誕不經的附會雜說，漢末以後，其說多不再被採用，然《正義》書中卻有數條引陰陽讖緯之說，如：

天將以夫子為木鐸。（〈八佾〉）

《正義》曰：《春秋緯》：「聖人不空生，必有所制，以顯天心，丘為木鐸制天下法。」〔註 39〕

〔註 35〕（宋）朱熹，《論語章句集注》，頁 193。
〔註 36〕《論語正義》，頁 757。
〔註 37〕《論語正義》，頁 252。
〔註 38〕《論語正義》，頁 434。
〔註 39〕《論語正義》，頁 135。

子曰：「德不孤，必有鄰。」（〈公冶長〉）

《正義》曰：《漢書・董仲舒傳》：「臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人，同心歸之，若歸父母，故天瑞應誠而至。《書》曰：『白魚入於王舟』云云，此蓋受命之符。孔子曰：『德不孤，必有鄰。』皆積善累德之效也。」此引《論語》爲「人同心歸之」之證。〔註40〕

子曰：「君子上達，小人下達。」（〈憲問〉）

《正義》曰：《論語考比讖》：「君子上達，與天合符。」言君子德能與天合也。〔註41〕

顏淵問爲邦。子曰：「行夏之時。」（〈衛靈公〉）

《正義》曰：見萬物之生，謂建寅月也。《白虎通・正三篇》：「正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也，敬始重本也。三微者，何謂也？陽氣始施黃泉，萬物動微而未著也。十一月之時，陽氣始養根株，黃泉之下，黃物皆赤。赤者，盛陽之氣也，故周爲天正，色尚赤也。十二月之時，萬物始牙而白，白者陰氣，故殷爲地正，色尚白也。十三月之時，萬物始達，孚甲而出，皆黑，人得加功，故夏爲人正，色尚黑。《尚書大傳》曰：『夏以孟春月爲正，殷以季冬月爲正，周以仲冬月爲正。夏以十三月爲正，色尚黑，以平旦爲朔。殷以十二月爲正，色尚白，以雞鳴爲朔。周以十一月爲正，色尚赤，以夜半爲朔。』三正之相承，若順連環也。孔子承周之敝，行夏之時，知繼十一月正者，當用十三月也。」〔註42〕

以上前三條，《正義》引讖書、緯書及董仲舒之說，欲明孔子與天合德，然讖緯書中的天命觀，是以天爲具有施福降禍的主宰者，並在此一前提下言「以人應天」，主張人應與天象相應，此說與清儒所言氣化的觀念大相逕庭，清儒陰陽氣化的流行，乃爲天地萬物運行的自然之理，人當承天之命，亦指人承一自然之「理」而行，非承天之主宰者，故《正義》之引陰陽讖緯，實爲不妥。又在第四條中，《正義》引《白虎通》來解釋何晏《注》「萬物之生」，《白虎通》一書亦集結漢代讖緯思想，此章之引，亦有附會之嫌。

二、考證煩瑣

《正義》在考證上固有重大成就，然其主張言必有據，論必有證的情況下，不

〔註40〕《論語正義》，頁159。
〔註41〕《論語正義》，頁585。
〔註42〕《論語正義》，頁622。

免使注疏內容趨於煩瑣，令人望之生畏，這是清代考據者難以免除的缺失。其在訓釋字義時，時而在單言隻字的煩瑣訓解外，忽略了義旨的闡揚，以致於全文旨意難以明瞭，如「三家者以〈雍〉徹。子曰：『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」章（〈八佾〉），《正義》詳細考證了「徹」、「天子」、「堂」、〈雍〉歌之義〔註43〕，卻未連貫其義旨，使人難以了解其意，觀朱熹《集注》云：「此〈雍〉詩之辭，孔子引之，言三家之堂非有此事，亦何居義而歌之乎？譏其無知妄作以取僭竊之罪。」〔註44〕則可一目了然。又〈八佾篇〉「射不主皮」一章，亦詳舉古代射禮之考證，然亦過於拖沓煩瑣，以致義旨不明。

〔註43〕《論語正義》，頁79～81。
〔註44〕（宋）朱熹，《論語章句集注》，頁61。

第七章　結　論

《論語正義》一書著書於乾嘉考據學大盛之後的道光年間，此時的學者鑑於乾嘉時期狹隘的學術態度，學者固封於少數經書名物訓詁的考訂工作，忽略了經書中義理思想的闡述，與國計民生的參與關懷，而不再墨守前人成規，他們沒有重回宋明理學的路子，在當時漢宋之爭的情勢下，依然堅守宗漢的理想，且面對學術界的另一股潛流——以今文學解經的公羊學派，亦不作全方位的改絃易轍，因此，在這些學者的身上，既具有保守、亦有革新的性格，他們保守於考據的方法，意由經書的校勘、葺補、考訂，重審古人著述的原意，然又不滿於資料性的排比堆砌，而致力於材料的解析分辨，進而以其時代的意識型態，賦予經書新的詮釋風貌，他們代表的是清代考據學的新精神，在傳統中努力於開放、通達的學術研究，故能保有古學成就，又能賦予學術新的生命，追踵皖派大師戴震的諸揚州學者，正是新股新精神的代表，而歷經父子兩代合力著述的《論語正義》，也正是此一時期的代表著作。

《論語正義》爲清劉寶楠所著，其子劉恭冕續成，歷經三十八年始成書，其書既承傳乾嘉考據遺緒，又有揚州學派通脫、客觀的精神，更能呈現清世的理論取向，觀其特色有：

一、集結歷代注疏之大觀

《正義》成書於清世中期，正有利其作一總結的整理工作，且劉寶楠又具博覽綜論的治學眼光，益能泛觀博取，故自漢世鄭玄《注》以降，魏晉的何晏《集解》、南北朝的皇侃《疏》、宋代的邢昺《疏》、朱熹《集注》及清毛奇齡、閻若璩、劉逢祿、宋翔鳳、劉台拱、陳鱣、江永、黃式三等人的《論語》著作，皆在其援引論述之列，除諸有關《論語》之注疏研究之作外，《正義》亦甄引古書中凡可闡發《論語》義蘊之書，以爲證合之用，凡所引用書目達一百五十種以上，可見其龐博浩大。

二、借重考據以通經書大義

《正義》書中凡於名物、制度、地理、人物、禮制的考訂皆極盡詳實，除了引證豐贍外，又善於分析評斷，將資料條析明辨，修正疑誤，兼錄可取之異說，保留闕疑，或加案語以明取捨疏解之意，深具客觀及科學之精神，且其疏釋多見精義，遠勝前人之作。

三、反映清世的思想型態與理論取向

貫通清代治學態度與精神的是一股以「經世致用」爲目的的樸實學風，其意在矯正宋明理學空談心性的流弊，而主張闡發經書中的經世實務之學，貢獻於利用厚生的實際運作，而考據學的大盛，亦是此一學風的因應與發揮；只是乾嘉的考據學者本末倒置地鑽研於故紙堆中，遂爲人所詬病，且誤以爲考據學僅是飽飣煩瑣的資料考證，而無思想義理的闡述，事實實非如此，在別於清初大儒王夫之等人的哲學著作外，清代考據學亦有一套理論體系，代表著此一時期學者的思想內涵及其與時代精神的契合，如由《正義》所展現的思想特色，正亦涵納有戴震、焦循、阮元、凌廷堪等學者的思想特質，他們將宇宙、萬事萬物之理，歸以氣化陰陽的流行，人的材質心性皆由陰陽和合而產生，氣化流行又是健動不已、生生不息的，而人爲萬物之首，亦秉此精神而生。其就人之血氣心知言性，血氣有清濁抑揚之分，有偏頗蒙蔽之時，故須日益不已的修養工夫，並強調心之認知能力，經由學習認知，使己身更達於善，由此可知考據學者之理論建構，乃是針對理學家天理流行的掛空玄虛，而欲將天之理重新落實於人事實務之間，他們注重知識的學習，重視人倫日用的實踐，且對理學家所鄙視之情欲，主張給予合理的滿足與調適，即使是聖人仁者之行，皆非因其能去人欲，反之是因爲他們善於達情遂欲，且能絜矩度人，細察人欲之由，導之使歸於善。此一主張，將使其更注重社會制度事功的建立，以提供人民生活之需求，且更如實地看待人之情欲等種種問題，而非予以無理的扼制與否定，此亦是務實精神的發揚。

此外，又以相人偶、同位辭釋孔子之仁，此亦肯定人與人之間的平等關係，且仁是性之德，爲人本具有，是人承天之德的一部分，同時仁者亦具天道剛健不已之精神，並具有開物成務的實踐性格。聖與仁同出一原，然仁者重推暨時言，聖者則已是通達之人，其通乎陰陽、剛柔、仁義、萬物之理，能達於知幾化神之境，其博施濟眾，與萬物一體，故聖者難躋，夫子罕言。

餘如學、禮制之重視，皆亦樸實風下的義理反映。

四　結合《易傳》、《中庸》、《大學》之理

《易傳》、《中庸》書中有一套闡釋天人、心性的思想體係，自隋唐以後，爲因

應佛學對中國儒家學說的強大衝擊，而漸爲學者所重視，且《易傳》中的陰陽天道觀，《中庸》的誠、中等本體觀念，《大學》的格物致知之說，也被相互運用解釋，《正義》亦承此一趨勢，將這些學說與《論語》中的天、命、誠、恕等觀念結合。由此可見，《論語》一書的思想內涵發展至後期，已涵容了孔子及其後學之儒家思想的總匯，而《正義》正是呈現此一總結的集大成之作，無論於考據的成就，抑或思想內涵，皆是如此。

五　開放精神的萌發

清世的考據學，往往予人一種封閉、守舊、迂腐的印象，更有人譏刺其無利於世道人心，然殊不知在傳統的意識型態及沈重的學術包袱之下，依然有著開放及革新的思想在醞釀產生，如揚州學者的不專一家、兼容異己，以平等的態度看待諸子百家之說，皆已非固守陳言、黨同伐異的小家之器可比。且其重視人的地位平等、強調在位者應盡力照顧人民的生活、重視人的情欲需求，不再只窮索於天理性命的道德良知之學，此亦是對統治者欲以君主專制箝制人民思想的一種反動，一種以人爲本位的思想觀念正在萌發，其雖有時代及其學術性格的限制，然在清末變革的前夕，此一思維的啓發，亦具有啓迪人心的作用。

《正義》亦不免有疏釋失當、考證煩瑣之弊，且其思想內涵因偏於致用性格的理論型態，故在思想的建構上，便難有精密完善的理論體系，遂有駁雜散亂之弊。但總地來說，《正義》之可代表清考據學的學術風格及其思想內涵，其價值與成就是無可置疑的。

附錄一：《論語正義》兼採衆說之例

有關《正義》兼採眾說之例，整理如下：

或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」（〈八佾〉）

《正義》注「三歸」：

（1）以「三歸」為三國女

先考典簿君《秋槎雜記》：「天子、諸侯娶妻班次有三：適也，姪也，娣也。天子娶后，三國媵之，國三人，並后本國爲十二女；諸侯娶夫人，二國媵之，並夫人本國爲九女。本國之媵，從夫人歸於夫家者也。二國之媵，或與夫人同行。《春秋》成八年『冬，衛人來媵』；九年『春二月，伯姬歸於宋』是也。或後夫人行，九年『夏，晉人來媵』是也；十年『夏，齊人來媵』是也。其本國歸女爲一次，二國各一次，故曰『三歸』。《左傳》云：『同姓媵之，異姓則否。』包云『三姓女』非也。」謹案：《白虎通》謂「卿、大夫一妻二妾，不備姪娣」，言不兼備也。二妾同妻以嫁日偕行，無三歸禮。俞氏正燮《癸巳類稿》：「諸侯三宮，《祭義》：『卜三宮之夫人。』《公羊傳》：『以有西宮，亦知諸候之有三宮也。』卿、大夫、士一宮，《禮》云『命士以上，父子異宮』是也。《左傳》云：『衛太叔使人誘其初妻之娣，寘于犁，而爲之一宮，如二妻。』管子則三人者皆爲妻。《列女傳》：『衛君死，弟立，謂夫人曰：「衛，小國也。不容二庖。」』今管子則有三庖。古者夫家餘子受田懸殊，立一妻，則多一室家禮節之費，管子家有三宮之費，故曰『焉得儉』？」俞氏此言，與先考說相輔。

（2）以「三歸」為家有三處

俞氏樾《群經平議》：「《韓非子・外儲說》：『管仲父出，朱蓋青衣，置鼓而歸，庭有陳鼎，家有三歸。』先云『置鼓而歸』，後云『家有三歸』，是所謂歸者，即以管仲言，謂自朝而歸，其家有三處也。家有三處，則鍾鼓帷帳不移而具，故足見其奢。且美女之充下陳者亦必三處如一，故足爲女閭七百分謗，而『娶三姓女』之說或從此出也。《晏子春秋・雜篇》：『昔吾先君桓公有管仲，恤勞齊國，身老，賞之以三歸。』是又以三歸爲桓公所賜，蓋猶漢世賜甲第一區之比。故因晏子辭邑，而景公舉此事以止之也。其賞之在身老之後，則「娶三姓女」之說可知其非矣。下云「官事不攝」，亦即承此而言。管仲家有三處，一處有一處之官，不相兼攝，是謂不攝。」

（3）以「三歸」為三牲獻

包氏愼言《溫故錄》：「《韓非子》：『管仲相齊，曰：「臣貴矣，然而臣貧。」桓公曰：「使子有三歸之家。」孔子聞之曰：「泰侈逼上。」』《漢書・公孫弘傳》：『管仲相桓公，有三歸，侈儗於君。』《禮樂志》：『陪臣管仲、季氏三歸，《雍》徹，八佾舞庭。』由此數文推之，三歸當爲僭侈之事。古『歸』與『饋』通。《公羊・注》引《逸禮》云：『天子四祭四薦，諸侯三祭三薦，大夫、士再祭再薦。』又云：『天子、諸侯、卿、大夫，牛、羊、豕凡三牲曰大牢。天子元士，諸侯之卿、大夫，羊、豕凡二牲曰少牢。諸侯之士持豕。』然則『三歸』云者，其以三牲獻與？故班氏與季氏之舞佾、歌《雍》同稱。《晏子春秋・內篇》：『公曰：「昔先君桓公以管子爲有功，邑狐與穀，以共宗廟之鮮，賜其忠臣。今子忠臣也，寡人請賜子州。」辭曰：「管子有一美，嬰不如也；有一惡，嬰弗忍爲也。」其宗廟養鮮，終辭而不受。』《外篇》又云：『晏子老，辭邑，公曰：「桓公與管仲狐與穀，以爲賞邑，昔吾先君桓公有管仲恤勞齊國，身老，賞之以三歸，澤及子孫。今夫子亦相寡人，欲爲夫子三歸，澤及子孫。」』合觀《內》、《外篇》所云，則三歸亦出於桓公所賜。《內篇》言『以共宗廟之鮮』，而《外篇》言『賞以三歸』，則三歸爲以三牲獻無疑。晏子以三歸爲管仲之一惡，亦謂其侈擬於君。」（頁 124～126）

君子之於天下也，無適也，無莫也。（〈里仁〉）

《正義》「適」、「莫」之義有：

（1）「適」作敵；「莫」作慕。

《釋文》云：「適，鄭作敵。莫，鄭音慕，無所貪慕也。」……「無敵無莫，義與之比」，是言好惡得其正也。

（2）「適莫」謂厚薄。

皇《疏》引范寧曰：「適莫，猶厚薄也。比，親也。君子與人無有偏頗厚薄，唯仁義是親也。」（頁 147）

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」（〈里仁〉）

《正義》解「一以貫之」：

（1）「貫」為通也。

焦氏循《雕菰樓集》曰：「……貫者通也，所謂通神明之德，類萬物之情。」

（2）「貫」為行。

《廣雅．釋詁》：「貫，行也。」王氏念孫《疏證》：「〈衛靈公篇〉：『子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！」』〈里仁篇〉：『子曰：「吾道一以貫之。」』一以貫之，即一以行之也。《荀子．王制篇》云：『為之貫之。』貫亦為也。《漢書．谷永傳》云：『以次貫行，固執無違。』《後漢書．光武十王傳》云：『奉承貫行。』貫亦行也。」

(3)「貫」為事。

阮氏元《揅經室集》曰：「吾道一以貫之，此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學為教也。……」（頁 151～152）

子曰：「德不孤，必有鄰。」（〈里仁〉）

《正義》解此句：

(1) 張栻《解》云：「德立於己，則天下之善斯歸之，蓋不孤也。如善言之集，良朋之來，皆所謂『有鄰』也。至於天下歸仁，是亦『不孤』而已矣。」

(2)《易．坤．文言》曰：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」言內外皆有所立，故德不孤。不孤者，言非一德也。……「必有鄰」者，言已有德，則有德之人亦來歸也。

(3) 皇《疏》：「又一云鄰，報也。言德行不孤矣，必為人所報也。故殷中堪曰：『推誠相與，則殊類可親，以善接物，物亦不皆忘，以善應之，是以德不孤焉，必有鄰也。』」（頁 159）

子游曰：「事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。」（〈里仁〉）

《正義》解「數」：

(1)「數」為遠。

吳氏嘉賓《說》：「『數』與『疏』對，《記》曰『祭不欲數』是也。君子之交淡如水，小人之交甘如醴。君子淡以成，小人甘以壞，事君與交友皆若是矣。『數』者，昵之至於密焉者也。惟恐其辱，乃所以召辱，不欲其疏，乃所以取疏，故曰上交不諂，下交不瀆。」

(2)「數」為數己之功勞。

《釋文》云：「數，鄭世主反，謂數己之功勞。」

(3)「數」為責。

先兄五河君《經義說略》辨之云：「如鄭此說，則下『朋友數』不可通，當訓為數君友之過。《漢書．項籍傳》、《陳餘傳》、《司馬相如傳下》、《主父偃傳．

注》並云：『數，責也。』《國策・秦策・注》『數讓』，『責讓』，皆數其過之義。《儒行》：『其過失可微辨，而不可面數也。』謂不可面相責讓也。」

（4）「數」為「速數」之數。

（何晏）《注》曰：「數謂『速數』之數。」……胡氏紹勳《拾義》申此《注》云，謂「數者，疾諫也。」又謂「數有驟義，如《廣雅・釋詁三》、《小爾雅・廣言》皆訓『驟』爲『數』。《左傳》宣二年『驟諫』服《注》、《楚辭・悲回風》『驟諫君而不聽兮』《注》並云：『驟，數也。』驟諫未有不致辱者。」（頁 160～161）

宰予晝寢（〈公冶長〉）

《正義》解「晝」句：

（1）釋「晝」為白日。

江氏聲《論語竢質》：「《說文》：『晝，日之出入，與夜爲界。』是日出後爲晝。凡人雞鳴而起，宰我日出後尚寢寐未起，故責之。」

（2）釋「晝」為畫。

韓、李《筆解》謂「晝，舊文作畫字」。……春秋時，大夫、士多美其居，故土木勝而知氏亡，輪奐頌而文子懼。意宰予晝寢，亦是其比。夫子以「不可雕」、「不可朽」譏之，正指其事。（頁 178）

宰我問曰：「仁者，唯告之曰，『井有仁焉』。其從之也？」子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」（〈雍也〉）

《正義》解「逝」字：

（1）釋為往。

「逝往」，《爾雅・釋詁》文。「往視之」者，思所以出之也。

（2）釋為折。

俞氏樾《平議》讀「逝」爲「折」，云：「君子殺身成仁則有之，故可得而摧折，不可以非理陷害之。」（頁 242~243）

子曰：「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」（〈述而〉）

《正義》解「束修」爲：

（1）執禮

「修」與「脩」同，謂以脩爲摯，見其師也。《周官・膳夫》：「凡肉脩之頒賜，

皆掌之。」《腊人》：「掌乾肉，凡田獸之脯腊膴胖之事。」鄭《注》：「薄析曰脯，錘之而施薑桂曰鍛脩。」《釋名・釋飲食》：「脯又曰脩。脩，縮也，乾燥而縮也。」《曲禮》云：「以脯脩置者，左朐右末。」……是「束脩」爲摯禮。

（2）以「束脩」表年

李賢《後漢・延篤傳・注》：「束脩謂束帶脩飾，鄭注《論語》曰：『束脩謂年十五以上也。』」李引鄭《注》，所以廣異義。人年十六爲成人，十五以上可以行摯見師，故舉其所行之摯以表其年。若然，則十五以下未能行摯，故《曲禮》云：「童子委摯而退。」「委摯」者，委於地也。《後漢・伏湛傳》：「杜詩薦湛曰：『湛自行束脩，訖無毀玷。』」《隸釋・謁者景君墓表》：「惟君束脩仁知。」《幽州刺史朱龜碑》：「仁義成於束脩，孝悌根其本性。」《隸續・金恭碑》：「束脩聰。」皆以「束脩」表年。

（3）約束修飾

《後漢・和帝紀》「束修良吏」，〈鄧后紀〉「故能束修，不觸羅網」，〈鄭均傳〉「束修安貧，恭儉節整」，〈馮衍傳〉「圭潔其行，束修其心」，〈劉般傳〉「束修至行」，〈胡廣傳〉「使束修守善，有所勸仰」，〈王龔傳〉「束修勵節」，皆以約束修飾爲義。（頁258）

子曰：「文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」（〈述而〉）

《正義》解「文莫」

（1）「黽」解「努力」

先從叔丹徒君《駢枝》曰：「楊慎《丹鉛錄》引晉欒肇《論語駁》曰：『燕、齊謂勉強爲文莫。』又《方言》曰：『侔莫，強也。北燕之外郊，凡勞而相勉，若言努力者，謂之侔莫。』案：《說文》：『忞，強也。慔，勉也。』『文莫』即『忞慔』，假借字也。《廣雅》亦云：『文，強也。』黽勉、密勿、蠠沒、文莫，皆一聲之轉。文莫行仁義也，躬行君子，由仁義行也。」謹案：《淮南子・謬稱訓》：「猶未之莫與。」高誘《注》：「莫，勉之也。」亦是借「莫」爲「慔」。夫子謙不敢居安行，而以勉強而行自承，猶之言學不敢居生知，而以學知自承也。

（2）訓「莫」為定

胡氏紹勳《拾義》以「莫」訓「定」，屬下「吾猶人也」爲句，引《詩》「求民之莫」爲據。（頁281～282）

子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，〈雅〉、〈頌〉各得其所。」（〈子罕〉）

《正義》解「〈雅〉、〈頌〉各得其所：

（1）整理其篇第

《鄉飲酒禮・注》云：「後世衰微，幽、厲尤甚。禮樂之書，稍稍廢棄。孔子曰：『吾自衛反於魯』云云，謂當時在者而復重雜亂者也，惡能存其亡者乎？」《周官・太師》先鄭《注》亦云：「時禮樂自諸侯出，頗有謬亂不正，孔子正之。」則二鄭以〈雅〉、〈頌〉所爲整理其篇第也。

（2）正樂

毛氏奇齡《四書改錯》不從鄭說，謂正樂非正《詩》。又云：「正樂，正樂章也，正〈雅〉、〈頌〉之入樂部者也。」

（3）正音

包氏愼言《敏甫文鈔》云：「《論語》、『《雅》、《頌》』以音言，非以《詩》言也。樂正而律與度協，聲與律諧，鄭、衛不得而亂之，故曰得所。……」（頁 345～346）

不忮不求，何用不臧？

《正義》釋「忮」：

（1）何晏《注》：馬曰：「忮，害也。」

（2）《說文》：「忮，很也。」《漢書・寧成傳》：「汲黯爲忮。」師古曰：「忮，意堅也。」（頁 356）

子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」（〈子路〉）

《正義》釋「正名」：

（1）正世子之名

《史記・孔子世家》：「是時，衛公輒父不得立，在外，諸侯數以爲讓。而孔子弟子多仕於衛，衛君欲得孔子爲政。子路曰：『衛君待子而爲政』云云。是正名指蒯聵之事，此必《古論》家說，受之安國者也。正名者何？正世子之名也。《春秋》：「哀二年夏，晉趙鞅帥師納衛世子蒯聵於戚。」孔《疏》：「世子者，父在之名。蒯聵父既死矣，而稱世子者，晉人納之，世子告之，是正世子以示宜爲君也。《春秋》以其本是世子，未得衛國，無可褒貶，故因而書世子耳。」據此，是世子之稱，《春秋》不以爲非而存之。則此「正名」，即世子之名可知。

（2）正文字

鄭此《注》云：「正名謂正書字也。古者曰名，今世曰字。《禮記》曰：『百名已上，則書之於策。』孔子見時教不行，故欲正其文字之誤。（頁 517～520）

子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」子張書諸紳。（〈衛靈公〉）

《正義》釋「參」字：

（1）參然在目前

何晏《注》：「立，則常想見參然在目前。」

（2）與我相參

朱子《集注》云：「參讀如『毋往參焉』之參，言與我相參也。」

（3）直

王氏引之《經義述聞》：「家大人曰：『參字可訓爲直，故《墨子·經篇》曰：「參，直也。」《論語》「參於前」，謂相直於前也。《呂氏春秋·有始篇》：「夏至日行近道，乃參於上。」謂直人上也。《淮南·說山篇》：「越人學遠射，參天而發。」謂直天而發也。』自《注》：「〈鄘風·柏舟〉《釋文》引《韓詩》曰：「直，相當值也。」」

（4）積絫於前

俞氏樾《群經平議》又以「參」爲「厽」。《玉篇》曰：「厽，《尚書》以爲參字。」蓋《西伯　黎篇》「乃罪多參在上」，古字作「厽」。《說文·厽部》：「厽，參坺土爲牆壁，象形。」《尚書》、《論語》並作當「厽」，參之言絫也，言見其積絫於前也。（頁 617）

附錄二：《論語正義》考辨《齊》、《古》、《魯》三家之例

《正義》關於《齊》、《古》、《魯》三家之考辨尚有：

孝弟也者，其爲仁之本與。（〈學而〉）

《正義》曰：宋氏翔鳳鄭《注》輯本「爲仁」作「爲人」，云：「言人有其本性，則成功立行也。」案：「仁」、「人」當出《齊》、《古》、《魯》之異文。（頁8）

子曰：「可也；未若貧而樂，富而好禮者也。（〈學而〉）

《正義》曰：今案：作「樂道」，自是《古論》。《漢書・王莽傳》、《後漢書・東平王蒼傳・注》引並無「道」字，與鄭本同。下篇「回也不改其樂」，「樂亦在其中矣」，皆不言樂道，而義自可通，故鄭不從《古》以校《魯》也。（頁33）

按：「樂道」是《古論》之說，鄭《注》採《魯論》，無「道」字，此鄭不從《古》以校《魯》之例。

道之以德，齊之以禮，有恥且格。（〈爲政〉）

《正義》曰：〈漢祝睦碑〉：「導濟以禮。」皇本兩「道」字並作「導」。《釋文》：「道，音導。下同。」《說文》：「導，導引也。」此義亦通。〈祝睦碑〉作「導」，作「濟」。又云「有恥且恪」，諸異文當出《齊》、《古》。（頁41）

按：今本「道」、「齊」、「格」，《祝睦碑》作「導」、「濟」、「恪」，爲《齊》、《古》異文。〔註1〕

孟懿子問孝。子曰：「無違。」（〈爲政〉）

《正義》曰：《漢石經》作「毋違」。《論衡・問孔篇》亦作「毋違」，《士昏禮・注》：「古文毋作無。」意此亦《古》、《魯》之異。（頁46）

按：今本「無違」，《古論》作「毋違」；《魯論》作「無違」。

有酒食，先生饌。（〈爲政〉）

《正義》曰：《釋文》：「饌，鄭作餕。」《初學記・孝部》引鄭此《注》云：「食餘曰餕。」與馬《注》本作「饌」不同。陳氏鱣《論語古訓》、段氏玉裁《說文・注》

〔註1〕鄭毅庵謂：「導與道同，《集解》引馬注曰：『齊整之以刑罰。』馬傳《古論》，故疑作道作齊者爲《古論》，作導作濟者爲《魯論》。格之與恪，疑與《古》《魯》異文，劉氏謂異文出《齊》《古》，似非。」（〈論語古文今文疏證〉，頁263。）

並以馬作「饌」爲《古論》，鄭作「餕」爲《魯論》是也。《特牲饋食禮》及《有司徹注》並云：「古文𩟄，皆作餕。」（頁51）

按：今本「饌」，古文「𩟄」作「餕」，鄭以「餕」爲《魯論》，疑是據《齊論》校正。

溫故而知新。（〈爲政〉）

《正義》曰：鄭《注》：「溫讀如『燖溫』之溫。謂故學之孰矣，後時習之，謂之溫。」「燖」或省作「尋」。案：「尋」正字當作「㷰」。《說文》：「㷰，於湯中瀹肉也。」《儀禮・有司徹》：「乃㷰尸俎。」鄭《注》：「㷰，溫也。古文『㷰』皆作『尋』，《記》或作『燖』。《春秋傳》曰：『若可尋也，亦可寒也。』」賈《疏》云：「《論語》及《左傳》與此古文皆作尋。《論語》不破，至此疊古文不從彼尋者，《論語》古文通用，至此見有人作『㷰』，有火義，故從今文也。〈郊特牲〉云：「血、腥、爓祭。」《注》云：『爓或爲燖。』今此義指彼《記》或讀之，故云：『《記》或作燖』也。哀十二年《左傳》：『若可尋也。』服《注》云：『尋之言重也，溫也。』鄭引之者，證㷰尸俎是重溫之義。」案：據賈《疏》是《古論》「溫故」作「尋」，故鄭不破從「㷰」，則亦依「尋」釋之，其義當與服虔解誼同。臧氏庸《拜經日記》以《論語》作「溫故」，古文作「尋」，乃鄭《注》文與賈《疏》不合，非也。（頁54～55）

按：今本「溫」，《古論》作「尋」；《魯論》作「溫」。

子張學干祿。（〈爲政〉）

《正義》曰：《仲尼弟子列傳》作「問干祿」，此出《古論》。《大戴記》有「子張問入官」，即問干祿之意。《魯論》作「學」，謂學效其法也。於義並通。（頁62）

按：今本「學」，《古論》作「問」；《魯論》作「學」。

季氏旅於泰山。（〈八佾〉）

《正義》曰：鄭氏曰：「臚岱，季氏旅於太山是也。」師古曰：「旅，陳也。臚亦陳也。臚、旅聲相近，其義一耳。」案：「旅」作「臚」，當出《古論》。（頁85）

按：今本「旅」，《古論》作「臚」；《魯論》作「旅」。

君子之於天下也，無適也，無莫也，義與之比也。（〈里仁〉）

《正義》曰：鄭《注》云：「適讀爲匹敵之敵。」……《白虎通・諍諫篇》：君子所以不爲臣隱何？以爲君之於臣，無敵無莫，義與之比，賞一善而眾臣勸，罰一惡

而眾臣懼。」（頁 147）

按：今本「適」，《古論》作「適」；《魯論》作「敵」，《白虎通》所據應爲《魯論》，而鄭亦作「敵」，疑是據《齊論》而校。

孟伯武問：「子路仁乎？」（〈公冶長〉）

《**正義**》**曰**：《史記・弟子列傳》作「季康子問」，當出《古論》。（頁 172）

子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。（〈公冶長〉）

《**正義**》**曰**：〈漢孫根碑〉「束鞶立於朝」，本此文。當爲《齊》、《古》之異。（頁 175）

按：今本「束帶」，〈漢孫根碑〉作「束鞶」，《正義》以爲當是《齊》、《古》之異。

未知。焉得仁？（〈公冶長〉）

《**正義**》**曰**：《釋文》：「『未知』如字，鄭音智。《注》及下同。」《漢書・古今人表》先列聖人，次仁人，次智人，其序篇引此二語。《論衡・問孔篇》：「子文曾舉子玉代己位而伐宋，以百乘敗而喪其眾，不知如此，安得爲仁？」《中論・智行篇》：「或曰：然則仲尼曰『未知，焉得仁？』乃高仁邪？何謂也？對曰：仁固大也。然則仲尼亦有所激然，非專小智之謂也。若有人相語曰：彼尚無有一智也，安得乃知爲仁乎？」二文皆讀「知」爲「智」（頁 194）。

按：由此故知《魯論》「未知」作「未智」。

則吾必在汶上矣。（〈雍也〉）

《**正義**》**曰**：陸氏《釋文》曰：「一本無『吾』字，鄭本無『則吾』二字。」阮氏元《校勘記》：「《史記》無『則吾』二字。」與鄭本同。（頁 223）

按：《史記》無「則吾」二字，當爲《古論》。

命矣夫！斯人也而有斯疾也！（〈雍也〉）

《**正義**》**曰**：《史記・弟子傳》曰：「命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫！」當是《古論》如此。《白虎通・壽命篇》：「命者何謂也？人之壽也，天命已使生者也。」又云：「命有三科：有遭命以遇暴。遭命者，逢世殘賊，若上逢亂君，下必災變暴至，夭絕人命。」下云：「冉伯牛危言正行，而遭惡疾。孔子曰：『命矣夫！斯人而有斯疾也。』」（頁 225～226）

按：今本「命矣夫！斯人也而有斯疾也」，《古論》作「命也夫！斯人也而有斯疾，命也夫。」；《魯論》作「命矣夫！斯人也而有斯疾也！」

加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。（〈述而〉）

《正義》曰：《孔子世家》：「孔子晚而喜《易》，序〈彖〉、〈繫〉、〈象〉、〈說卦〉、〈文言〉。讀《易》，韋編三絕。曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」彼文作「假」，《風俗通義・窮通卷》引《論語》亦作「假」。《春秋》桓元年：「鄭伯以璧假許田。」《史記・十二諸侯年表》作「以璧加魯，易許田」，是「加」、「假」通也。夫子五十前得《易》，冀以五十時學之，明《易》廣大悉備，未可遽學之也。及晚年贊《易》既竟，復述從前「假我數年」之言，故曰：「假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。」「若是」者，竟是之辭。言惟假年，乃彬彬也。《世家》與《論語》所述，不在一時，解者多失之。（頁 268）

按：今本「加」，《魯論》作「加」；《古論》作「假」。

孔子退，揖巫馬期而進之。（〈述而〉）

《正義》曰：《漢書・古今人表》及《呂氏春秋・具備覽》亦作「巫馬旗」。此文作「期」者，梁氏玉繩《人表考》云：「《說文》『施，旗也。』故齊欒施字子旗。」而「期」與「旗」古通。《左》昭十三年「令尹子旗」，《楚語下》作「子期」，定四年「子期」，《呂覽・高義注》作「子旗」，《戰國策》「中期推琴」，《史・魏世家》作「中旗」，皆其論也。案：鄭豐施亦字子旗，見《左》昭十六年《傳・注》。「旗」本字，凡作「期」，皆假借也。（頁 280）

按：此《正義》未明言《古論》、《魯論》之分，然《說文》作「旗」，則《古論》亦當爲「旗」，今本從《魯論》作「期」。

《誄》曰：「『禱爾于上下神祇』。」（〈述而〉）

《正義》曰：翟氏灝《考異》：「《說文》：『讄，禱也。累功德以求福。《論語》云：「讄曰禱爾于上下神祇。」從言，纍省聲。』重文讄，或不省。又『誄，謚也。從言，耒聲。』此《論語》所引，自有一書名《讄》，與誄異訓，然經典不妨假借用之。故《周禮・大祝》：『作六辭，其六曰誄。』《注》曰：『誄謂積累生時德行以錫之命。《春秋傳》：「孔子卒，哀公誄之。」或曰誄，《論語》所謂「《誄》曰：禱爾于上下神祇」。』《疏》曰：『生人有疾，亦累列其德而爲辭。』故引《論語》文以相續。」又〈小宗伯〉『禱辭於上下神示』，《注》引『讄曰：禱爾于上下神祇』是知『誄』、『讄』通也。」據翟說，是《論語》義當作「讄」，通作「誄」，當是《古》、《魯》文異。（頁 283）

按：今本「誄曰」，《古論》作「讄曰」；《魯論》作「誄曰」。

子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」（〈子罕〉）

《正義》曰：《漢書・董仲舒傳》對策曰：「故爲人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者，是以陰陽調而風雨時，群生和而萬物殖，五穀熟而屮木茂，天地之閒被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆徠臣，諸福之物，可致之詳，莫不畢至，而王道終矣。孔子曰：『鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！』自悲可致此物，而身卑賤不得致也。」是董以夫子此歎，爲己不得受命之故。《易・坤鑿度》：「仲尼偶筮其命，得〈旅〉，泣曰：『天也命也！鳳鳥不至，河無圖至，嗚呼！天命之也。』歎訖而後息志。」與仲舒說同。又《漢書・儒林傳》：「周道既衰，壞於幽、厲，禮樂征伐自諸侯出，陵夷二百餘年而孔子興，以聖德遭季世，知言之不用而道不行，迺歎曰：『鳳鳥不至』云云。」此以「吾已矣夫」爲己不逢明君，與董氏異，當由《古》、《魯》不同。（頁 334）

按：「吾已矣夫」，董仲舒以此爲夫子爲己不得受命之歎；《漢書・儒林傳》之引又以爲夫子不逢明君之歎，《正義》以此當爲《古》、《魯》之不同。

吾黨有直躬者。（〈子路〉）

《正義》曰：鄭此《注》云：「攘，盜也。我鄉黨有直人名弓，父盜羊則證其罪。」據《注》，是鄭本作直弓，必出《古》、《魯》、《齊》異文。（頁 536～537）

按：今本「直躬」，《古論》作「直躬」；《魯論》作「直弓」。

仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能。既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。（〈子罕〉）

《正義》曰：「鑽者」，《說文》云：「鑽，所以穿也。」〈漢嚴發碑〉：「鑴堅仰高。」「鑽」作「鑴」，當由《齊》、《古》文異。「卓爾」者，《說文》：「阜，高也。卓，古文阜。」〈漢韓勑修孔廟禮器碑〉「卓彌之思」，錢氏大昕《養新錄》謂即《論語》「卓爾」，此亦《齊》、《古》異文。（頁 339）

沽之哉，沽之哉，我待賈者也。（〈子罕〉）

《正義》曰：「沽」，《漢石經》俱作「賈」，見《東觀餘論》。段氏以買賣皆可云「賈」，「沽」是假借字。《玉篇》引「求善賈而夃諸」，《說文》云：「秦以市買多得爲夃。」則作夃亦通。此當出《齊》、《古》異文。（頁 343）

按：今本「沽之哉」，《古論》作「賈之哉」；《魯論》作「沽之哉」。

子曰：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」(〈子罕〉)

《正義》曰：翟氏灝《考異》：「牟融《理惑論》云：『顏淵有「不幸短命」之記，「苗而不秀」之喻。』禰衡〈顏子碑〉云：『亞聖德，蹈高蹤，秀不實，振芳風。』李軌《法言・注》云：『仲尼悼顏淵苗而不秀，子雲傷童烏育而不苗。』《文心雕龍》云：『苗而不秀，千古斯慟。』皆以此爲惜顏子。而《世說新語》謂『王戎之子萬有大成之風，苗而不秀』。《梁書》徐勉因子悱卒，爲《答客喻》云：『秀而不實，尼父爲之歎息。』」是六朝以前，人皆以此節爲顏子而發，自必《古論語》家相傳舊義。(頁 352)

按：此《正義》以「苗而不秀」爲傷顏子早夭之解，乃《古論語》家相傳舊義。

「不忮不求，何用不臧？」〔注〕馬曰：「忮，害也。臧，善也。言不忮害，不貪求，何用爲不善？疾貪惡忮害之《詩》。」(〈子罕〉)

《正義》曰：「忮害」、「臧善」，並毛《傳》文。《說文》：「忮，很也。」《漢書・寧成傳》：「汲黯爲忮。」師古曰：「忮，意堅也。」義並相近。「何用爲不善」，明「不忮不求」即爲善也。……鄭《詩箋》云：「言君子之行，不忮害，不求備於一人。」解「不忮」與馬同，「不求」與韓、馬異，或本《齊》、《魯》說。(頁 356～357)

按：馬融解「忮」爲害，「臧」爲善，言不忮不求即爲善。鄭玄解「不忮」與馬融同，「不求」與馬異，《正義》謂或爲《齊》、《魯》異說。

孔子於鄉黨，恂恂如也。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：《史記・世家》載此文，《索隱》曰：「恂恂，有本作『逡逡』，音七旬反。」〈陸祝睦後碑〉：「鄉黨逡逡，朝廷便便。」與《索隱》合。《史記・李廣傳・贊》：「李將軍悛悛如鄙人，口不能正辭。《索隱》曰：「《漢書》作『恂恂』，音詢。」「悛」與「逡」同，亦與「恂」同，並聲近字。〈劉脩碑〉：「其於鄉黨，遜遜如也。」亦音義相近，當由《齊》、《古》、《魯》三家文異。(頁 363)

按：今本「恂恂」，《古論》作「恂恂」；《魯論》作「逡逡」。逡、悛、遜或《齊》《魯》異文。

朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。(〈鄉黨〉)

《正義》曰：案：司寇爲司空兼官，孟孫居之；其小司寇，則臧孫世爲此官。定公時，臧氏不見經傳，意其時臧氏式微，司寇職虛，故孔子得爲之。傳者虛張聖功，以爲孔子實爲大司寇矣。上大夫職尊，孔子所事下大夫，則與孔子同列者也。不及上士以下者，統於下大夫也。《世家》此文先「上大夫」，後「下大夫」，《聘禮

注》引同。馮氏登府《異文考證》以爲《古論》，胡氏薰《鄉黨義考》據《魯論》，謂「貴者未至，而賤者先盈，故先與下大夫相見，進而與上大夫相見」，則是《魯論》據與言爲先後，《古論》則據爵之秩次書之。（頁 365～366）

按：「上大夫」、「下大夫」，《魯論》據與言爲先後，《古論》則據爵之秩次書之。

色勃如也，足躩如也。（〈鄉黨〉）

《正義》曰：《玉藻》「色容莊」，《注》謂「勃如戰色」。《說文》兩引「勃如」句，一作「孛」，一作「艴」。《汗簡》云：「艴見《古論語》，竊謂『孛』，亦《古論》異文。作『勃』者，其《齊》、《魯》與！」（頁 370）

按：今本「勃」，《古論語》「艴」、「孛」二字異文；《齊》、《魯》作「勃」。

趨進，翼如也。（〈鄉黨〉）

《正義》曰：「翼如」，《說文》引「趩如」，此出《古論語》。（頁 372）

按：今本「翼如」，此出《古論》作「趩如」；《魯論》作「翼如」。

褻裘長，短右袂。（〈鄉黨〉）

《正義》曰：《說文》絬下引《論語》「絬衣長，短右袂」，此當出《古論》。（頁 395）

按：今本「褻裘長」，《古論》作「絬衣長」。

肉雖多，不使勝食氣。（〈鄉黨〉）

《正義》曰：《說文》：「既，小食也。《論語》云：『不使勝食既。』」段氏玉裁說《魯論》作「氣」，《古論》作「既」，用假借。（頁 412）

按：今本「氣」，《古論》作「既」；《魯論》作「氣」。

德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。（〈先進〉）

《正義》曰：《史記・仲尼弟子列傳》：「孔子曰：『受業身通者，七十有七人。』皆異能之士也。德行：顏淵、閔子騫，冉伯牛，仲弓。政事：冉有，季路。言語：宰我，子貢。文學：子游，子夏。」是此四科爲夫子平時所論列，不必在從陳、蔡時。《弟子傳》先「政事」於「言語」，當出《古論》。（頁 441）

按：《古論》「政事」先於「言語」。

南容三復白圭。（〈先進〉）

《正義》曰：《仲尼弟子列傳》：「三復白圭之玷」，多「之玷」二字，當出《古論》。

（頁 444）

按：今本「白圭」，《古論》作「白圭之玷」；《魯論》作「白圭」。

仲弓問仁。（〈子路〉）

《正義》曰：《史記·弟子傳》作「仲弓問政」。馮氏登府《異文考證》以爲《古論》，然前後章皆是問仁，不應此爲問政，《史記》誤也。（頁 485）

按：此章曰使民在邦，於問政爲近，《論語》前後章次序似無一定，《正義》之說有待商榷。

硜硜然小人哉。（〈子路〉）

《正義》曰：「硜硜」，《孟子·公孫丑下》：「悻悻然見於其面。」趙《注》引此文作「悻悻」。孫奭《音義》：「悻悻，字或作慳慳。」案：「慳」、「硜」同。《論語》作「悻」，當出《齊》、《古》異文。

子曰：「噫！斗筲之人，何足算也？」（〈子路〉）

《正義》曰：《漢書·公孫賀傳·贊》：「斗筲之徒，何足選也？」《鹽鐵論·雜論》作「何足算哉」，「選」、「算」一聲之轉。此當出《齊》、《古》異文。（頁 540）

按：今本「算」，或作「選」，當《齊》、《古》異文。

子路問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」（〈子路〉）

《正義》曰：《毛詩·常棣·傳》：「兄弟尚恩，熙熙然；朋友以義，切切節節然。」孔《疏》云：「兄弟之多則尙恩，其聚集則熙熙然。朋友之交則以義，其聚集切切節節然。切切節節者，皆切磋勉勵之貌。《論語》云：『朋友切切偲偲，兄弟怡怡。』此『熙熙』當彼『怡怡』，『節節』當彼『偲偲』也。定本『熙熙』作『怡怡』，『節節』作『偲偲』。依《論語》則俗本誤。」此《疏》所載《傳》言甚明晰，但「熙」、「怡」義同，「節」、「偲」聲轉，俗本亦不誤也。解者疑「節節熙熙」是《古論語》，「切切偲偲」是《魯論語》，說亦近之。（頁 548～549）

按：今本「朋友切切偲偲，兄弟怡怡」，《古論》作「朋友切切節節，兄弟熙熙」；《魯論》作「朋友切切偲偲，兄弟怡怡」。

在陳絕糧。（〈衛靈公〉）

《正義》曰：鄭《注》云：「粻，糧也。」本《爾雅·釋言》。陳氏鱣《古訓》謂「《古

論》作『糧』，鄭所注《魯論》作『粻』」，義或爾也。（頁 611）

按：今本「糧」，《古論》作「糧」，《魯論》作「粻」。

工欲善其事，必先利其器。（〈衛靈公〉）

《正義》曰：「利其器」，《漢書・梅福傳》作「厲其器」。惠氏棟《九經古義》以「利」爲《古論》，馮氏登府《異文考證》以「厲」爲《魯論》，二字訓義略同也。（頁 621）

按：今本「利」，《古論》作「利」，《魯論》作「厲」。

好行小惠。（〈衛靈公〉）

《正義》曰：《釋文》：「慧，音惠。」皇本作「惠」，《注》同。此依《魯論》改，不知鄭君定讀已作「慧」也。（頁 628）

按：今本「慧」，《古論》作「慧」，《魯論》作「惠」。

友便辟，友善柔，友便佞。（〈季氏〉）

《正義》曰：《說文》：「諞，便巧言也。從言，扁聲。《周書》曰：『戔戔善諞言。』《論語》曰：『友諞佞。』」此當出《古論》。（頁 658）

按：今本「便」，《古論》作「諞」，《魯論》作「便」。

言未及之而言謂之躁。（〈季氏〉）

《正義》曰：《釋文》引《注》更云：「魯讀躁爲傲，今從古。」盧氏《考證》曰：「未及言而先自言之，是以己所知者，傲人之所不知也。」此則魯義，與古不同。（頁 660）

按：今本「躁」，《古論》作「躁」，《魯論》作「傲」。

小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（〈季氏〉）

《正義》曰：《廣雅・釋詁》：「侮，輕也，傷也。」《漢書・外戚中山衛姬傳》：「不畏天命，侮聖人言。」師古曰：「侮，古侮字。」案：《說文》「侮」下云：「侮，古文從母。」《外戚傳》所引，當出《古論》。（頁 661～662）

按：今本「侮」，《古論》作「侮」。

滔滔者天下皆是也，而誰以易之？（〈微子〉）

《正義》曰：又「滔滔」，《釋文》引鄭本作「悠悠」，《世家》載此文正作「悠悠」，僞孔《注》本亦同。陳氏鱣《古訓》曰：「《後漢書・朱穆傳》：『悠悠者皆是，其

可稱乎？』亦本此。」洪氏頤煊《讀書叢錄》：「《文選．養生論》：『夫悠悠者，既以未效不求。』李善引此文當作『悠悠』，今本作『滔滔』，後人所改。」案：《鹽鐵論．大論篇》言孔子云：「悠悠者皆是。」皆同鄭本，當是《古論》。《集解》從《魯論》作「滔滔」也。（頁721～722）

按：今本「滔滔」，《古論》作「悠悠」，《魯論》作「滔滔」。

身中清，廢中權。（〈微子〉）

《正義》曰：「廢中權」，《釋文》引「鄭作發，云動貌」。案：「貌」疑「作」也。《後漢書．隗囂傳》：「方望曰：『動有功，發中權。』」此謂行事所發見也。皇《疏》引江熙曰：「晦明以遠害，發動中權也。」二文並作「發」，與鄭本同。當由《齊》、《魯》文異。（頁728～729）

按：今本「廢」，《古論》作「廢」，《魯論》作「廢」，《正義》謂鄭本「廢」作「發」，是據《齊論》校。

君子之道，焉可誣也。（〈子張〉）

《正義》曰：《漢書．薛宣傳》：「宣令薛恭、尹賞換縣，移書勞勉之曰：『昔孟公綽優于趙、魏，而不宜滕、薛，故或以顯德，或以功舉，君子之道，焉可憮也？』」《注》：「蘇林曰：『憮，同也，兼也。』晉灼曰：『憮音誣。』師古曰：『謂行業不同，所守各異。』」此引《論語》作「憮」，當由《齊》、《古》異文。（頁743～745）

按：今本「誣」，《漢書》引作「憮」，《正義》謂爲《齊》、《古》異文。（註2）

（註2）此條鄭毅庵謂「《集解》引馬曰：『君子之道焉可使誣。』以誣爲欺誣，言教人以所不能，則爲欺誣。馬氏傳《古論》，故知《古論》作誣。蘇林師古註《漢書》，訓憮爲同，當是《張侯魯論》義。晉灼音憮爲誣，蓋謂憮爲誣之假借，用《古論》義。劉寶楠謂作憮爲《齊》《古》異文，非是。應爲《魯》《齊》異文也。」（〈論語古文今文疏證〉，頁260~261）。

附錄三：《論語正義》以歷史眼光釋經之例

《正義》書中以歷史眼光釋經之例尚有：

「子張學干祿」章（〈爲政〉）

《正義》曰：蓋古者鄉舉里選之法，皆擇士之有賢行學業，而以舉而用之，故寡尤、寡悔即是得祿之道。當春秋時，廢選舉之務，世卿持祿，賢者隱處，多不在位，故鄭以寡尤、寡悔有不得祿，而與古者得祿之道相同，明學者干祿，當不失其道，其得之不得，則有命矣。（頁63）

按：此以春秋時選舉之務廢，賢者隱處，多不在位，故孔子教子張「寡尤、寡悔」，以爲干祿之道。

哀公問：「何爲則民服？」章（〈爲政〉）

《正義》曰：案：春秋時，世卿持祿，多不稱職，賢者隱處，雖有仕者，亦在下位，故此告哀公以舉措之道，直者居於上，而枉者置之下位，使賢者得盡其才，而不肖者有所受治，亦且畀之以位，未甚決絕，俾知所感奮而猶可以大用。（頁64）

按：此亦以春秋時選舉之務廢，賢者不在位，孔子告哀公任才舉措之道。

季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」章（〈爲政〉）

《正義》曰：案：此欲康子復選舉之舊也。春秋時，大夫多世爵，其所辟僚佐，又皆奔走使令之私，善者不見任用，故夫子令其舉之。（頁65）

按：此亦以春秋時選舉之務廢，孔子告季康子復選舉之道。

孔子謂季氏，「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」（〈八佾〉）

《正義》曰：當時君臣不能以禮禁止，而遂安然忍之，所謂魯以相忍爲國者也。管氏同《四書紀聞》：「當其萬也，臧孫曰：『是之謂不能庸先君之廟。』大夫遂怨平子，君臣謀之，而乾侯之難作矣。夫昭公欲逐意如，誠可謂輕舉而得禍，而其臣臧郈等之勸以逐者，皆爲私也。然而季氏之惡，豈復可忍乎？謂昭公制之不得道則可，謂季氏之惡可忍而不誅，則亂臣賊子無一而非可忍之人矣。而觀《左氏》及《公羊》，則當時之人，率以意如爲可忍，故孔子特發此言，寬弱主，罪逆臣，而深警當時之瞶瞶者。」案：管說是也。《後漢・荀爽》對策及魏高貴鄉公、文欽、晉元帝、盧諶、庾亮等，凡聲罪致討，皆用此文說之，其意皆與《紀聞》合。（頁78）

按：春秋時，禮壞樂崩，越份僭禮之事甚多，此以管同《四書紀聞》所論史事，闡發孔子之意。

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（〈八佾〉）

《正義》曰：當夫子時，奢僭失禮，大非文、周制作之舊，故夫子屢言「從周」。從周者，從乎文、周之所制以修明之而已。然世變已亟，或猶慮從周不足以勝之，則惟欲以質救文。《春秋》今文家以夫子作《春秋》，欲變周從殷，即此義也。林放意亦欲以質救文，故夫子聞其所問，深美大之。大之者，大其有維世之意，撥亂反正，不失仁術也。（頁 82～83）

按：以亦以當時僭禮之事，言孔子「從周」之意，及作《春秋》之用心所在。

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」（〈八佾〉）

《正義》曰：當時君弱臣彊，事君者多簡傲無禮，或更僭用禮樂，皆是以臣干君。「盡禮」者，盡事君之禮，不敢有所違闕也。時人以為諂，疑將有所求媚於君，故王孫賈有媚奧媚竈之喻，亦以夫子是諂君也。（頁 115）

按：此亦以當時君弱臣強，臣子僭用禮樂，故孔子教以事君之禮。

宰予晝寢。（〈公冶長〉）

《正義》曰：春秋時，大夫、士多美其居，故士木勝而知氏亡，輪奐頌而文子懼。意宰予晝寢，亦是其比。夫子以「不可雕」、「不可杇」譏之，正指其事。（頁 178）

按：此以春秋時士大夫多美其居一事，釋宰予晝寢之事。

子曰：「知之者，不如好之者；好之者，不如樂之者。」（〈雍也〉）

《正義》曰：「至春秋時，庠塾之制廢，詩書之澤衰，人多不知學，故此言「知之者」，明與不知有異也。（頁 235）

按：此以春秋時學校多廢，言「知之者」與不知者之別。

子曰：「興於《詩》、立於禮，成於樂。」（〈泰伯〉）

《正義》曰：夫子時，世卿持祿，人不由學進，故學制盡失。聖門弟子，自遠至者，多是未學，夫子因略本古法教之，學《詩》之後即學禮，繼乃學樂。蓋《詩》即樂章，而樂隨禮以行，禮立而後樂可用也。（頁 298）

按：此言春秋時世卿持祿，不由學進，故學制盡失，孔子便本古法教學生，使之

先學《詩》，後學禮，繼之學樂。

子曰：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」（〈子路〉）

《正義》曰：當春秋時，魯、衛之政，尚為兄弟，故夫子去魯後，獨久居衛，願治之也。（頁 530）

按：此以政治概孔子之言。

樊遲請學稼（〈子路〉）

《正義》曰：當春秋時，世卿持祿，廢選舉之務，賢者多不在位，無所得祿，故樊遲請夫子學稼、學圃，蓋諷子以隱也。（頁 524）

按：此亦以春秋時選舉之廢，故孔子譏樊遲學稼、學圃乃欲求隱。

子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」（〈衛靈公〉）

《正義》曰：春秋時，士之為學者，多不得祿，故趨於異業。而習耕者眾，觀於樊遲以學稼、學圃為請，而長沮、桀溺、荷蓧丈人之類，雖隱於耕，而皆不免謀食之意。則知當時學者以謀食為亟，而謀道之心或不專矣。夫子示人以君子當謀之道，學當得祿之理，而耕或不免餒，學則可以得祿，所以誘掖入於學，而凡為君子者，當自勉矣。（頁 637）

按：此與上一條意同。

附錄四：《論語正義》疏釋精當之例

《正義》一書疏釋精當者尚有：

君子不重，則不威；學則不固。（〈學而〉）

《集解》：孔安國曰：「固，蔽也。」一曰：「言人不能敦重，既無威嚴，又不能堅固識其義理。」

《正義》：鄭注〈曲禮〉云：「固，謂不達於理也。」注〈祭義〉云：「固，猶質陋也。」皆蔽塞之意。下篇夫子告子路曰：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」是言不學之蔽，而可知人之成達材必皆由學矣。（頁 22）

按：「固」字一作「固蔽」解；一作「堅固」解。《集解》、皇《疏》、邢《疏》、《集注》都從「堅固」之意，而《正義》此句釋「固」為「固蔽」，言學則不會有所固蔽，正足以說明學的效果，觀〈陽貨篇〉「六言六蔽」之論，故知固蔽之因來自於不好學，解為「固蔽」，較「堅固」之義勝。〔註 1〕

夷狄之有君，不如諸夏之亡也。（〈八佾〉）

《集注》：孔子傷時亂而歎之也。（頁 62）

《正義》：此篇專言禮樂之事，楚、吳雖迭主盟中夏，然暴彊踰制，未能一秉周禮，故不如諸夏之亡君，其政俗猶為近古也。（頁 84）

按：此章《集解》等皆無明確解釋，唯《正義》以禮樂解之。

學而不思則罔，思而不學則殆。（〈為政〉）

《集解》：不學而思，終卒不得，徒使人精神疲殆。

《正義》：王氏引之《經義述聞》，謂此經「殆」字，及「多見闕殆」，「殆」皆訓疑。引何休《公羊》襄四年《注》：「殆，疑也」為據，思而不學，則事無徵驗，疑而不能定也。其說亦通。（頁 58）

按：《集解》釋「殆」為疲殆，皇《疏》、邢《疏》皆從此解。《正義》釋「殆」為疑。《集解》言思而不學，終無所得，而使精神疲殆，此解不甚恰當，不若疑而未

〔註 1〕參見陳如勳著，《論語集解、皇疏、邢疏、集注、正義、諸家異解辨正》（臺北：文津出版社，1986 年 2 月），頁 20。

決之意，較爲切實。

舉直錯諸枉，則民服。舉枉錯諸直，則民不服。(〈爲政〉)

《集解》：包曰：「哀公，魯君諡。錯，置也。舉用正直之人，廢置邪枉之人，則民服其上。」

《集注》：錯，舍置也。程子曰：「舉錯得義，則人心服。」(頁 58)

《正義》：鄭《注》云：「措，猶投也。諸，之也。言投於下位也。」案：春秋時，世卿持祿，多不稱職，賢者隱處，雖有仕者，亦在下位，故此告哀公以舉措之道。直者居於上，而枉者置之下位，使其賢者得盡其才，而不肖者有所受治。亦且畀之以位，未甚決絕，俾知所感奮而猶可以大用。故下篇告樊遲以「舉直錯諸枉，能使枉者直」，即此義也。(頁 64)

按：《正義》評《集解》之說曰：「包以邪枉之人不當復用，故以錯爲廢置，與上句言舉言用之相反見義。此亦用人之一術，自非人君剛明有才，不克爲此。《荀子・王制篇》：『能不待次而舉，罷不能不待須而廢。』即包此意。與夫子尊賢容眾之德，似不甚合。且哀公與三桓釁隙已深，夫子必不爲此激論也。」程樹德《論語集釋》曰：「劉氏之說是也。以經解經，可與夫子告樊遲舜有天下選於眾，但言舉皋陶，不言錯四凶相證。若如諸家解，則二「諸」字虛設矣。《集解》、《集注》均失之矣。」(頁 118)

放於利而行，多怨。(〈里仁〉)

《集解》：孔安國曰：「放，依也。每事依利而行，取怨之道。」

《正義》：《漢書》公孫賀等〈傳・贊〉引桓寬《鹽鐵論》曰：「桑大師不師古，始放末利。」師古注：「放，縱也，謂縱心於利也。」(頁 149)

按：《集解》釋「放」爲依，皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆依此爲解。《正義》解爲「依」、爲「縱」，皆通，然「依」字語氣較緩，「縱」字語氣較重，若從與下文的關係觀之，利愈縱則怨愈多，「放」解爲「縱」較能與「多」字相應。〔註 2〕

事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。(〈里仁〉)

皇《疏》：云勞而不怨者，若諫又不從，或至十至百則已，不敢辭己之勞，以怨於親也。故《禮記》云：「雖撻之流血，不敢疾怨」是也。(頁 130)

《正義》：王氏引之《經義述聞》：「勞，憂也。高誘注《淮南・精神篇》曰：『勞，

〔註 2〕同註 1 所引書，頁 54。

憂也。』凡《詩》言『實勞我心』、『勞心忉忉』、『勞心慱慱』、『勞人草草』之類，皆謂憂也。《論語》『勞而不怨』，承上『見志不從』而言，亦謂憂而不怨也。〈曲禮〉曰：『三諫而不聽，則號泣而隨之，可謂憂矣。』皇侃《疏》內引〈內則〉『撻之流血，不敢疾怨』以爲證。案：『撻之流血』，非勞之謂也。邢昺《疏》曰：『父母使己以勞辱之事，已當盡力服其勤，不得怨父母。』則又與上文幾諫之事無涉，胥失之矣。《孟子‧萬章篇》曰：『父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨。』勞與喜相類，亦謂憂而不怨也。」（頁155～156）

按：《集解》釋「勞」爲勞苦、勞辱。邢《疏》、《集注》之解宗之。《正義》釋「勞」爲憂，原因已引《經義述聞》說明之，於父母有過，子女當微言勸諫，見志不從，當反覆再諫，雖勞而不怨，此勞當指憂心之事，意勝於勞苦之事。

默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？

《集解》：鄭玄曰：「無是行於我，我獨有之。」

《集注》：何有於我，言何者能有於我也。三者已非聖人之極致，而猶不敢當，則謙而又謙之辭也。（頁93）

《正義》：何有，皆爲不難也。（頁254）

按：《集解》釋「何有」爲他人無此行，惟我獨有之。皇《疏》、邢《疏》宗之。《集注》則釋爲有於我，爲自謙之辭。第一解，釋他人無是行，惟我獨有之，此解有過於高傲而卑視他人之嫌，與孔子謙沖自牧的性格不合。而「學而不厭，誨人不倦」之事，亦無需過於自謙，孔子亦曾言：「抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」此皆爲理所當爲之事，自是當仁不讓，故《集注》之解，也不恰當。《正義》解爲不難，與《論語》其他篇亦能相應，如〈里仁篇〉有「能以禮讓爲國乎，何有」，〈雍也篇〉、〈子路篇〉有「於從政乎何有」，〈子罕篇〉有「何有於我哉」之語。《集解》於〈里仁篇〉注云：「何有者，言不難也。」皇《疏》於〈里仁篇〉云：「故云何有，言其易也。」又於〈雍也篇〉云：「何有，言不足有也。故衛瓘曰：『何有者，有餘力也。』」以上各篇，邢《疏》均從何晏《集解》。朱注於〈里仁篇〉亦云：「何有，言不難也。」孟子曰：「於答是也何有」（告子），朱注不採趙岐注，亦解「何有」二字爲不難。故「何有於我哉」之「何有」與「能以禮讓爲國乎，何有」之「何有」，同屬一詞，應同作不難解。〔註3〕

文莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得（〈述而〉）

〔註3〕同註1所引書，頁75～76。

《集解》：孔安國曰：「莫，無也。文無者，猶俗言文不也。文不吾猶人者，凡言文皆不勝於人。」

《集注》：莫，疑辭。猶人，言不能過人，而尚可以及人；未之有得，則全未有得，皆自謙之辭。（頁 101）

《正義》：先從叔丹徒君《駢枝》曰：「楊愼《丹鉛錄》，引晉欒肇《論語駁》曰：『燕、齊謂勉強爲文莫。』又《方言》曰：『侔莫，強也。北燕之外郊，凡勞而相勉，若言努力者，謂之侔莫。』案：《說文》：『忞，強也。慔，勉也。』『文莫』即『忞慔』，假借字也。……文莫，行仁義也；躬行君子，由仁義行也。」（頁 281）

按：《集解》釋「莫」字爲無、不。皇《疏》、邢《疏》宗此說。《集注》則以「莫」爲疑辭。《正義》本欒肇之說，讀「文莫」爲「忞慔」，訓爲黽勉。文侔、忞黽，雙聲。莫、慔、勉通訓，即黽勉。以聲音訓詁得其本意，孔子言己無勝於人，唯勤勉行仁義，意同於「我非生而知之，好古敏以求之」之意。意勝於前二解。

子罕言利與命與仁。（〈子罕〉）

《集解》：罕，希也。利者，義之和也。命者，天之命也。仁者，行之盛也。寡能及之，故希言也。

皇《疏》：與者，言語許與之也。（頁 289～290）

《正義》：阮氏元《論語論仁篇》：「孔子言仁者詳矣，曷爲曰『罕言』也？所謂罕言者，孔子每謙不敢自居於仁，亦不輕以仁許人也。」（頁 320）

按：《集解》釋「與」爲及，作連詞用，邢《疏》、《集注》皆宗此說。《正義》申言皇《疏》之意，觀《論語》書中，孔子所罕言者惟利耳，言「命」者除本章外，尚有十七處，除去解釋爲命令的七處，與子張子夏言命有兩處外，孔子自身論及者尚有八處，如：〈爲政篇〉：「吾十有五而志於學，……五十而知天命。」〈雍也篇〉：「伯牛有疾，子問之，自牖執其手曰：亡之，命矣夫！」〈先進篇〉：「孔子對曰：有顏回者好學，不幸短命死矣！」〈先進篇〉：「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」〈憲問篇〉：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也；公伯寮其如命何。」〈季氏篇〉：「君子有三畏：畏天命、畏大人，畏聖人之言。小人知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」〈堯曰篇〉：「不知命，無以爲君子也。」至於《論語》論仁，多至一百零六字，共五十七章論仁，故孔子論命、論仁，並不少，故此以孔子不敢自居於仁，亦不輕以仁許人，意較恰當。〔註 4〕

〔註 4〕同註 1 所引書，頁 88。

子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我（〈子罕〉）

《集解》：以道爲度，故不任意。

《集注》：意，私意也。（頁 109）

《正義》：段玉裁《注》：「意之訓爲測度，如論語『毋意』，『不億不信』，『億則屢中』，其字俗作億。」王氏引之《經義述聞》：「〈少儀〉『毋測未至』，《注》曰：『測，意度也。』毋意，即毋測未至也。」案段、王說同。（頁 327）

按：《集解》釋「意」爲任意，皇《疏》、邢《疏》宗之。《集注》則釋爲私意。《正義》以「意」爲測度之解。《論語》中，孔子屢教導弟子勿妄作測度，亦以不妄測度自許，如〈憲問篇〉：「不億不信」，即教人勿測度不可信之事。〈爲政篇〉：「子張學干祿」，孔子教以「多聞多闕疑」。又於〈子路〉、〈爲政〉兩篇，教子路以「君子於其所不知，蓋闕如也」，「知之爲知之，不知爲不知，是知也」，皆教人於所疑或所不知的事，不宜妄下臆斷。〈述而篇〉：「蓋有不知而作之者，我無是也。」可見孔子也能實踐不妄測臆度的原則。《集解》釋「毋我」爲「唯道是從，故不有其身」，釋「毋意」爲「以道爲度，故不任意」文雖小異，義則相同。《集注》釋「意」爲私意，釋「我」爲私己，兩用「私」字，「意」與「我」之意無大分別，故以《正義》之解爲要。〔註 5〕

先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。（〈先進〉）

《集解》：包曰：「先進、後進，謂仕先後輩。禮樂因世損益，後進與禮樂，俱得時之中，斯君子矣。先進有古風，斯野人也。將移風易俗，歸之淳素，先進猶近古風，故後之。」

皇《疏》：先進後進者，謂先後輩人也。先輩，謂五帝以上也，後輩謂三王以還也。（頁 366）

《集注》：先進後進，猶言前輩後輩。野人，謂郊外之民。君子，謂賢士大夫也。程子曰：「先進於禮樂，文質得宜，今反謂之質朴，而以爲野人。後進之於禮樂，文過其質，今反謂之彬彬，而以爲君子。蓋周末文勝，故時人之言如此，不自知其過於文也。」（頁 123）

《正義》：愚謂此篇皆說弟子言行，先進後進，即指弟子。《大戴禮·衛將軍文子篇》：「吾聞夫子之施教也，先以詩。」盧辯《注》引此文，則「先進後進」，皆謂弟子受夫子所施之教，進學於此也。（頁 437～438）

按：《集解》釋「先進」爲仕之先輩；「後進」爲仕之後輩。謂先輩之禮樂純素，

〔註 5〕同註 1 所引書，頁 90。

後輩之禮樂得中。邢《疏》宗此說。皇《疏》則釋「先進」爲先輩，謂五帝以上；「後進」爲後輩，謂三王以還。《集解》解「先進」爲前輩；「後進」爲後輩。《正義》評邢《疏》曰：「邢《疏》但知先進後進指弟子，而以進爲仕進，以從先進爲歸淳素，猶依《注》說爲之。」（頁 438）又曰：「邢《疏》申此《注》，謂『先進當襄、昭之世，後進當定、哀之世』，皆謂夫子同時人。案：夫子論文質甚貴時中，故曰：『質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。』又曰：『周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。』此文亦是得中之文。……若顯然舉一中道，稱爲君子，而不欲從之，則與平時所稱爲『彬彬』，所稱爲『從周』者不合。下篇棘子成欲棄文從質，子貢即深斥之，若如此《注》所云，則夫子正與棘子成同見，而奚其可哉？」（頁 439）此說言先輩能得古風，得禮樂之淳素，而後進知禮樂之因革損益，能得時中，卻言「吾從先進」，然孔子是講時中的，故《集解》之解並不恰當。皇《疏》以「先進」爲五帝以上，「後進」爲三王以還，有卑三王、高五帝之嫌，此爲列子、莊子家之言，是孔子時所無。《集注》以先進、後進爲前輩、後輩，未言仕進，以野人爲質朴，以弟子爲文過其質，與《集解》之意相近。故《正義》以先進後進爲弟子言，先進於禮樂者，謂先習禮樂而後服官之弟子，因其未服官時，並無爵祿，故曰野人。後進於禮樂，乃襲先世之爵祿，雖已服官，而未習禮樂之弟子，因世爲卿大夫，故曰君子。吾從先進者，孔子自謂主張先習禮樂，而服官之制度，較爲允當。（頁 402～404）

方六七十，如五六十，求也爲之，比及三年，可使足民；如其禮樂，以俟君子。（〈先進〉）

《集解》：言欲得方六七十，如五六十里小國，治之而已。

《集注》：如，猶或也。（頁 130）

《正義》：王氏引之《經傳釋詞》云：「如，猶與也，及也。『方六七十，如五六十』；『宗廟之事，如會同』。如字並與『與』同義。……《史記・虞卿傳》：『趙王問樓緩曰：「予秦地如毋予，孰吉？」』《新序・善謀篇》『如』作『與』，是其證。『如』、『與』聲相近，故『如』訓爲『與』，『與』亦可訓爲『如』。」（頁 468）

按：《集解》釋「如」爲如，皇《疏》、邢《疏》從之；《集注》釋「如」爲或；《正義》所解以字音求字義，又引《史記》爲證，解釋較「如」、「或」恰當。

一日克己復禮，天下歸仁焉。（〈子路〉）

《集解》：馬融曰：「一日猶見歸，況終身乎？」

《集注》：歸猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁。極言效之甚速而至大也。（頁 131～132）

《正義》：今案：《漢書・王莽贊傳》：「宗族稱孝，師友歸仁。」《後漢書・郎顗傳》：「昔顏子十八，天下歸仁。」並以「歸仁」爲稱仁。（頁 483）

按：《集解》釋「天下歸仁」爲天下人民歸向仁君。皇《疏》、邢《疏》皆宗此解。《集注》則釋爲天下皆與其仁；《正義》解爲天下稱仁。蓋《集解》之解爲天下人民歸向仁君，其義過偏，前既言「克己復禮」，所指爲修身之事，何以所歸爲仁君？故指攝者應是己身之仁，而《集注》所言天下之人皆與其仁，仁者乃本自具足，非天下人之所與，故以《正義》所解，天下之人稱其仁爲當。

羿善射，奡盪舟，俱不得其死然。（〈憲問〉）

《集解》：孔安國曰：「奡多力，能陸地行舟。」

皇《疏》：奡者，古時多力人也。盪，推也；舟，船也。能陸地推舟也。（頁 483）

《正義》：顧氏炎武《日知錄》：「《竹書紀年》：『帝相二十七年，澆伐斟鄩，大戰於濰，覆其舟滅之。』《楚辭・天問》：『覆舟斟鄩，何道取之？』正謂此也。」又云：「古人以左右衝殺爲盪陣，其銳卒謂之跳盪，別帥謂之盪主。《晉書載紀》『隴上健兒歌曰：「丈八蛇矛左右盪，十盪十決無當前。」』盪舟蓋兼此義，與蔡姬之乘舟盪公者不同。」（頁 556）

按：《集解》釋「奡盪舟」爲陸地行舟，《集注》宗此說；皇《疏》釋此爲能陸地推舟，邢《疏》之解相近；「奡盪舟」本意是在解釋奡是一有力之人，《集解》以奡陸地行舟，然陸地何能行舟？此說實未能解釋奡之有力。《集注》釋爲陸地推舟，雖可解釋奡之有力，然不若《正義》之解爲衝敵覆舟，又舉史實爲證，較可從之。

問管仲。曰：「人也。奪伯氏駢邑三百，飯疏食，沒齒無怨言。」（〈憲問〉）

《集解》：猶《詩》言所謂伊人。

《正義》：阮氏元《論仁篇》：「……《論語》『問管仲。曰：「人也。」』鄭氏《注》曰：『人偶同位之辭。』此乃直以『人也』爲『仁也』。」……朱氏彬《經傳考證》：「孔子於子產稱其惠，於管仲稱其仁。觀伯氏之沒齒無怨，則仲之仁可知。」（頁 562～563）

按：《集解》釋「人也」爲「此人」，皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆從之。觀〈子路篇〉曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：『未仁乎？』」子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」又，子貢曰：「管仲非

仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。」子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之爲諒也？自經於溝瀆，而莫知之也。」此皆許管仲以仁，故《正義》釋「人也」爲仁，能得其解，又《禮記．表記》云：「仁者，人也。」注：「人也，謂施以仁恩也。」《釋名．釋形體》云：「人，仁也。仁，生物也。」程樹德《論語釋義》亦曰：「《論語》人、仁通用，如『井有仁焉』、『孝悌爲仁之本』之類，其例甚多。」（頁 946）可見《正義》之釋爲當。

子貢方人。子曰：「賜也賢乎哉？夫我則不暇。」（〈憲問〉）

《集解》：孔安國曰：「比方人。」

《正義》：《釋文》云：「方人，鄭本作謗，謂『言人之過惡』。」盧氏文弨《考證》：「《古論》『謗』字作『方』，蓋以聲近通借。」（頁 588）

按：《集解》釋「方」爲比方人，皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆從此說。《正義》釋「方」爲謗人，觀《論語》，孔子嘗問子貢與回孰愈，即是比方人；又子貢問子張子夏孰愈，亦是比方人，孔子時並未嘗斥其不當問，此文何以會反譏之？故《正義》之解較爲正確，言子貢喜歡謗人，故孔子譏之，孔門之教，重在克己，不務責人，〈衛靈公篇〉曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」可知孔子之譏是矣。〔註 6〕

不曰「如之何」、「如之何」者，吾末如之何也已矣！（〈衛靈公〉）

《集解》：孔安國曰：「不曰如之何者，猶言不曰奈是何。」又曰：「如之何者，言禍難已成，吾亦無如之何。」

皇《疏》：不曰，猶不謂也。如之何，謂事卒至，非己力勢可奈何者也。言人生常當思慮，卒有不可如何之事，逆而防之，不使有起，若無慮而事欻起，是不曰如之何事也。……若不先慮而如之何之事，非唯凡人不能奈何矣，雖聖人亦無如之何也，故云吾末如之何已矣。（頁 549～550）

邢《疏》：如，奈何。不曰如之何，猶言不曰奈是何。末，無也。若曰奈何是何者，則是禍難已成，不可救藥，吾亦無奈之何。（頁 139 下）

《正義》：《春秋繁露．執贄篇》：「子曰：『人而不曰如之何、如之何者，吾莫如之何也矣。』……此以如之何爲問人之辭，凡稱「何如」是也。朱子《集注》云：「如之何、如之何者，熟思而審處之辭也，不如是而妄行，雖聖人亦無如之何矣。」

〔註 6〕同註 1 所引書，頁 141。

此以如之何，爲心自審度，亦通。……陸賈《新語・愼微篇》……曰無如之何者，亦統兩「如之何」爲一句，非如僞孔橫分兩句也。（頁 627）

按：《集解》、皇《疏》、邢《疏》皆將「如之何如之何者」分讀之；《正義》則將之解爲連讀爲「如之何如之何者」，觀《論語》書中重言而連讀者，其例其多，如：〈雍也篇〉「觚哉觚哉」、〈憲問篇〉「使乎使乎」、〈陽貨篇〉「禮云禮云」、「樂云樂云」皆是。其所重言，乃爲加強語勢，故本章解釋，也應從《正義》連讀之解較恰當。若《集解》之意，上一「如之何」釋爲「不曰奈何是」、下一「如之何」釋爲「禍難已成」，同一章之相同二語，解釋卻不同，實不甚恰當。故《正義》之解較可取。〔註 7〕

子曰：「有教無類。」（〈衛靈公〉）

《集注》：人性皆善，而其類有善惡之殊者，氣習之染也。故君子有教，則人皆可以復于善，而不當復論其類之惡矣。（頁 168）

《正義》：《說文》云：「類，種類相似，唯犬爲甚，故其字從犬。」皇《疏》云：「人乃有貴賤，同宜資教，不可以其種類庶鄙而不教之也。教之則善，本無類也。」《呂氏春秋・勸學篇》：「故師之教也，不爭輕重、尊卑、貧富，而爭於道，其人苟可，其事無不可。」（頁 641）

按：《正義》，從《說文》訓詁開始，以類爲貴賤之別，只有教之，而不論其本人出身之貴賤。朱子則從性之善惡出發，故君子有教則人皆可以復于善，而不復論其類之惡。此兩種解釋，近來學者偏於劉氏，以爲孔子當時執教，不論貧富善惡，都可受教。但亦有偏於朱子者，以爲有「教」則無「類」，蓋通過教育，可以化不齊爲齊。在文法上，在字義上，兩者俱通，但根據〈述而篇〉孔子言：「自行束脩以上，未嘗無誨焉。」是指來受教者無論貴賤，不拒之，與「有教無類」相合，也與《正義》相近。〔註 8〕

吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？（〈陽貨〉）

《集解》：匏，瓠也。言匏瓜得繫一處，不食故也。吾自食物，當東西南北不得如不食之物，繫滯一處。

《正義》：皇《疏》又載一通云：「瓠瓜，星名也。言人有材智，宜左時理務，爲人所用，豈得如匏瓜繫天而不可食耶？」黃震《日鈔》云：「臨川應抑之〈天文圖〉

〔註 7〕同註 1 所引書，頁 149。

〔註 8〕見楊向奎著：〈讀劉寶楠的論語正義〉（收於《孔子誕辰 2540 周年紀念與學術討論會論文集》，上海：三聯書店，1992 年 5 月），頁 2095～2096。

有匏瓜星，其下《注》引《論語》正指星而言。蓋星有匏瓜之名，徒繫於天而不可食，正與『維南有箕，不可簸揚；維北有斗，不可挹酒漿』同義。今案，「匏瓜」星名，見《史記・天官書》，此義亦通。」（頁 686~687）

按：《集解》釋「匏瓜」爲瓠瓜，皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆從此說，然《正義》引皇《疏》的又一通，釋「匏瓜」爲星名，並以其義與《詩經》「維南有箕，不可簸揚，維北有斗，不可挹酒漿」，徒有其名，無有其實之意同。《史記・天官書》亦謂瓠瓜爲星名，故此解勝於匏瓜之解，因匏瓜的用途本不是用以食用，故繫於一處，而曰人當飮食，自應東西南北求覓之，不當如匏瓜繫而不食，人當飮食，與匏瓜繫而不食，並無必然關係，故《集解》之解並不當。〔註 9〕

百工居肆以成其事，君子學以致其道。（〈子張〉）

《集解》：包咸曰：「言百工處其肆則事成。」

邢《疏》：肆，謂官府造作之處也。（頁 171 下）

《正義》：俞氏樾《群經平議》：「《周易・說卦傳》：『〈巽〉爲工。』虞翻曰：『爲近利市三倍。』子夏曰：『工居肆。』然則此肆字即『市肆』之肆，市中百物俱集，工居於此，則物之良苦，民之好惡，無不知之，故能成其事。」（頁 740）

按：「肆」，《集解》皇《疏》都未言肆爲何處，至邢《疏》始言爲官府造作之處，《集注》並從此說，《正義》釋「肆」字爲市中陳物之處，引俞樾之言，謂「肆」爲官府造作之處，於古未聞，又謂邢《疏》誤解「肆」字，非但臆說無徵，且於喻意不合。《說文》云：「肆，極陳也。」知肆爲陳物之所，而市廛爲貨物之所居，故肆爲市肆之肆。

《正義》除以上所引注疏勝於前人者，另有取義裁新，可備一格者，亦附列於下：

賢賢易色。（〈學而〉）

《集解》：孔安國：「言以好色之心好賢則善。」

《正義》：宋翔鳳《樸學齋札記》：「三代之學，皆明人倫。賢賢易色，明夫婦之倫也。《毛詩・序》云：『〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基，是以〈關雎〉樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色，哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是〈關雎〉之義也。』此賢賢易色，指夫婦之切證。」陳氏祖范《經咫》、管氏同《四書紀聞》略同。今案：夫婦爲人倫之始，故此文敘於事父母、事君之前。《漢書・李

〔註 9〕同註 8 所引書，頁 158。

尋傳》引此文，顏師古《注》：「易色，輕略於色，不貴之也。」（頁 20）

按：《集解》釋「賢賢易色」爲尊敬賢德之人，改易好色之心，皇《疏》、邢《疏》、《集解》皆尊此說。觀《集解》之所釋正符合儒家對於進德修業的重視，孟子嘗言：「食色性也」（告子篇），而修德之要，正欲以進德之心，改易好色之心，即如〈子罕篇〉所言的：「好德如好色者也」，如此自可臻於善矣。而《正義》將「賢賢易色」釋爲重視妻之賢德而輕略其色，即〈關雎〉之意，是明夫婦之倫，此說亦可另備一格。《論語》中尚有「事父母能竭其力」之句，是明父子之倫；「事君能致其身」，是明君臣之倫；「與朋友交言而有信」，是明朋友之倫；而《孟子》謂三代之學，「皆所以明人倫」，故末句云「雖曰未學，吾必謂之學矣」，可知人倫日用的德性修養，是儒家所重視，甚至勝於典章制度的學習，儒家的實踐性格，亦由此可見，故《正義》之解，正具有這種人倫教化之義，且《中庸》亦曾道：「君子之道，造端乎夫婦」，正是此義之衍生，因此，《正義》的說法亦爲可取。

《詩》三百，一言以蔽之，曰：「思無邪。」（〈爲政〉）

《正義》：顧氏鎮《虞東學詩》云：「詩者，思也。發慮在心，而形之於言，以攄其懷抱。繫於作詩之人，不繫於讀詩之人。」又曰：「《論語》之言，《詩》獨詳，曰誦，曰學，曰爲，皆主於誦詩者也。」今直曰「《詩》三百」，是論《詩》，非論讀《詩》也。蓋當巡狩采詩，兼陳美刺，而時俗之貞淫見焉。及其比音入樂，誦自瞽矇，而後王之法戒昭焉。故俗有淳漓，詞有正變，而原夫作者之初，則發於感發懲創之苦心，故曰「思無邪」也。（頁 40）

按：言「思無邪」之意在於詩之作者初創之時，其所感所思而發於言，可備美刺，可見時俗之貞淫，凡發於作者感發懲創之初者，皆曰思無邪，而與讀者之意無關。

三十而立。（〈爲政〉）

《正義》：諸解「立」爲立于道，立於禮，皆統於學，學不外道與禮也。（頁 45）

按：此解「立」者，不外道與禮，程樹德《論語集釋》稱其「斯持平之論矣」（頁 72）。

六十而耳順。（〈爲政〉）

《集解》：鄭曰：「耳聞其言，而知其微旨。」

皇《疏》：李充云：「耳順者，聽先王之法言，則知先王之德行，從帝之則，莫逆於心。心與耳相從，故曰耳順也。」（頁 39）

《正義》：焦氏循《補疏》：「耳順即舜之察邇言。所謂善與人同，樂取於人以爲善也。

順者，不違也。舍己從人，故言入於耳，隱其惡，揚其善，無所違也。學者自是其學，聞他人之言，多違於耳。聖人之道，一以貫之，故耳順也。」（頁 45）

按：此取焦循之意，以「耳順」爲舜察邇言之意，言人能聞人之言，隱其惡，揚其善，樂於與人爲善，而不以違逆攻訐其言爲快。

溫故而知新，可以爲師矣。（〈爲政〉）

《正義》：劉氏逢祿《論語述何篇》：「故，古也。《六經》皆述古昔、稱先王者也。知新，謂通其大義，以斟酌後世之制作，漢初經師皆是也。」案：劉說亦是。黃氏式三《論語後案》引《漢書・成帝紀・詔》云：「儒林之官，宜皆明於古今，溫故知新，通達國體。」〈百官表〉以「通古今」備「溫故知新」之義。《論衡・謝短篇》：「知古不知今，謂之陸沉沈；知今不知古，謂之盲瞽；溫故知新，可以爲師。古今不知，稱師如何？」孔穎達《禮記・敘》：「博物通人，知今溫古，攷前代之憲章，參當時之得失。」是漢、唐人解「知新」多如劉說。（頁 55）

按：此引申「溫故知新」之意，爲攷前代之憲章，參當時之得失，其意更爲寬廣。

非其鬼而祭之，諂也。見義不爲，無勇也。（〈爲政〉）

《正義》：或謂季氏旅泰山，是祭非其鬼，凡鬼神，得通稱也。冉有仕季氏，弗能救，是見義不爲也。說亦近理。（頁 74）

按：此以祭非其鬼、見義不爲，確有所指，其說可備一格。

或問禘之說。子曰：「不知也，知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。（〈八佾〉）

《集解》：孔子謂或人言知禘禮之說者，於天下之事，如指示掌中之物，言其易了。

《正義》：《中庸》云：「宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下爲上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。」又曰：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！」（頁 98）

按：《集解》之解較爲籠統，《正義》則深入細節討論，可補《集解》之義。

歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。（〈公冶長〉）

《集解》：孔子在陳思欲歸去，故曰：吾黨之小子狂簡者，進取於大道，妄作穿鑿以成文章，不知所以裁制，我當歸以裁之耳，遂歸。

《正義》：「不知所以裁之」，謂弟子學已成章，嫌己淺薄，不知所以裁之也。此正謙

幸之辭，其弟子之當裁制，自不言可知。（頁 199）

按：《正義》謂「不知所以裁之」是弟子自謙之辭，非夫子指陳之語，義可取。

犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？（〈雍也〉）

《集解》：犁，雜文。……言父雖不善，不害於子之美。

《正義》：其實《論語》「犁牛」即是耕牛，《東山經》借「犁」爲「驪」，與此「犁牛」字同實異，不得援以爲證。且騂角久牛既已可用，何必追溯所生，而以雜文爲嫌，致有勿用之疑？若以雜文喻仲弓父行惡，無論此說全不可信，且即有之，而稱子之美，必及其父之惡，長者所不忍言，而謂聖人能出諸口乎？然則以犁牛爲耕牛，以耕牛爲喻微賤，其說信不可易。（頁 220）

按：《集解》釋「犁牛」爲雜文之牛，《正義》則釋爲耕牛，以喻微賤。

女爲君子儒！無爲小人儒！（〈雍也〉）

《集解》：君子爲儒，將以明道；小人爲儒，則矜其名。

《集注》：君子小人之分，義與利之閒而已。然所謂利者，豈必殖貨財之謂？以私滅公，適己自便，凡可以害天理者皆利也。（頁 88）

《正義》：君子儒，能識大而可大受；小人儒，則但務卑近而已。君子、小人以廣狹異，不以邪正分。（頁 228）

按：皇、邢《疏》皆本《集解》，《正義》之解，可備一格。

子不語怪，力，亂，神。（〈述而〉）

《正義》：《書傳》言夫子辨木、石、水、土諸怪，及防風氏骨節、專車之屬，皆是因人問答之，非自爲語之也。至日食、地震、山崩之類，皆是災變，與怪不同，故《春秋》紀之獨詳。欲以深戒人君當修德力政，不諱言之矣。（頁 272）

按：此引《書傳》言諸怪之事，並以《春秋》比對之，義甚新穎。

人之生也直，罔之生也幸而免。（〈雍也〉）

《集解》：言人所以生於世而自終者，以其正直也。

《正義》：蓋直者，誠也。誠者，內不自以欺，外不以欺人。《中庸》云：「天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。」不貳者，誠也，即直也。天地以至誠生物，故《繫辭傳》言乾之大生，靜專動直。專直，皆誠也，不誠則無物，故誠爲生物之本。人能存誠，則行主忠信，而天且助順，人且助順，故能生也。若夫罔者，專務自欺以欺人，所謂「自作孽，不可活」者，非有上罰，必有天殃，

其能免此者，幸爾。（頁 234～235）

按：「直」字，皇、邢《疏》、朱《注》皆宗《集解》，以正直解；《正義》特以《中庸》之誠解之。

巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。（〈泰伯〉）

《集解》：美舜、禹也。言己不與求天下而得之。

皇《疏》：一云：「孔子歎己不預見舜禹之時也。」（頁 280）

《集注》：不與，猶言不相關。言其不以位爲樂也。（頁 107）

《正義》：毛氏奇齡《稽求篇》云：「《漢・王莽傳》：『太后詔曰：「選忠賢，立四輔，群下勸職。孔子曰：「舜、禹之有天下也，而不與焉。」」王充《論衡》云：『舜承安繼治，任賢使能，恭已無爲而天下治。故孔子曰：「巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。」』（頁 307）

按：「不與」，《集解》釋爲不與求，《正義》謂魏篡漢得國，託於舜、禹受禪，故何晏等解此文以「不與」爲「不與求」也。然舜禹之爲大，不在其不求有天下而終有之，既有之矣，其遂無復可稱者乎？是知此說於理未安也。皇《疏》釋爲不預見，《集注》釋爲不相干，《正義》解爲任人自治，不必身預，無爲而治之意，皆可備一格。

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。子曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（〈雍也〉）

《正義》：「民之義」者，《禮運》曰：「何謂人義？父慈，子孝，兄良，弟弟，夫義，婦聽，長惠，幼順，君仁，臣忠，十者謂之人義。」是也。「敬鬼神而遠之」者，謂以禮敬事鬼神也。《表記》：「子曰：『夏道遵命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。』」鄭《注》：「遠鬼神近人，謂外宗廟，內朝廷。」案：尊命、尊禮、尚施，皆近人之事。周道與夏道，略相似也。「近人而忠」，即是務民之義。於鬼稱「事」、神稱「敬」者，禮數故言事，禮疏故言遠也。但事亦是敬，故《論語》此文，統言「敬鬼神」。夫子所以告樊遲者，正是教之從周道。《左氏傳》：「季梁曰：『民，神之主也。』」是以聖王先成民，而後致力于神，亦是舉夏、周道言之矣。「難」謂事難也。獲，得也，謂得祿也。《春秋繁露・仁義法篇》：「孔子謂冉子曰：『治民者，先富之，而後加教。』語樊遲曰：『治身者，先難後獲。』以此之謂治身之與治民，所先後者不同焉矣。《詩》云：『飲之食之，教之誨之。』先飲食而後教

誨，謂治人也。又曰：『坎坎伐輻，彼君子兮，不素餐兮。』先其事，後其食，謂治身也。」董子說此義至明。下篇言「事君，敬其事而後其食」，義同。竊以夫子此文論仁知，皆居位臨民之事，意樊遲時或出仕故也。（頁 236~237）

按：程樹德《論語集釋》解此條曰：「劉氏之說是也。此章必係樊遲出仕時問答，故曰『務民之義』。《集注》『民亦人也』，失其旨矣。」（頁 407）

廄焚。子退朝。曰：「傷人乎？」不問馬。（〈鄉黨〉）

《集解》：鄭玄曰：「重人賤畜。」

《正義》：《釋文》曰：「『傷人乎』絕句。一讀至『不』字絕句。」（頁 422）

按：《集解》解此句，以「傷人乎」爲句，「不問馬」爲句。以其意爲重人賤畜，皇《疏》、邢《疏》、《集注》皆從此解，《正義》另解以「傷人乎不」爲句，「問馬」爲句，先關心人的安危，後關心馬的安危，益說明聖人仁民愛物之心，此義亦可取。

噫，斗筲之人，何足算也。（〈子路〉）

皇《疏》：言今之小人器量，如斗筲之器耳，何足數也。（頁 467）

邢《疏》：孔子時見從政者皆無士行，唯小器耳。（頁 118 下）

《集注》：斗筲之人，言鄙細也。（頁 164～165）

《正義》：斗筲之人，言今之從政，但事聚斂也。（頁 540）

按：以上皆釋「斗筲之人」爲器量狹小；《正義》以「斗筲之人」爲事聚斂者，用以形容當時之爲政者，其說亦可采。

愛之，能勿勞乎？（〈憲問〉）

《集解》：孔安國曰：「言人有所愛，必欲勞來之。」

《集注》：蘇氏曰：「愛而勿勞，禽犢之愛也。……愛而知勞之，則其爲愛也深矣。」（頁 150）

《正義》：王氏引之《經義述聞》解此文云：「《呂氏春秋》高《注》：『勞，勉也。』『勉』與『誨』義相近，故勞、誨並稱。」又：勞當訓憂。《淮南・精神訓》：「竭力而勞萬民。」〈氾論訓〉：「以勞天下之民。」高誘《注》並云：「勞，憂也。」又〈里仁篇〉：「勞而不怨」，即「憂而不怨」。憂者，勤思之也。正此處確詁。（頁 560）

按：《集解》釋「勞」爲勞來，皇《疏》、邢《疏》從之，此解簡朝亮《論語集注補正述疏》評其失曰：「且愛者勿勞苦之，則有矣。愛者勿勞來之，則窒矣。而曰

愛之能勿勞乎，非善言也。」故此解有所未妥。《集注》則解「勞」爲勞動，義同於「有事弟子服其勞」、教弟子以「灑掃應對進退之儀」，皆是勞動之意，《集解》之解可取。《正義》一釋「勞」爲勉，即勸勉之意；因本章下文云：「忠焉能勿誨乎」，「勉」與「誨」義相近，故「勞、誨」並稱。愛其人，必勸勉其以勤勞，勿縱之以逸樂，故此義可通；又《正義》一釋「勞」爲憂，引《淮南子》爲證，義亦可取。〔註10〕

立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也。(〈衛靈公〉)

《集解》：包咸曰：「言思念忠信，立則常想見，參然在目前。」

皇《疏》：參，猶森也。言若敬德之道，行己立在世間，則自想見忠信篤敬之事，森森然滿亙於己前也。(頁540)

《集注》：參，讀如「毋往參焉」之參，言與我相參也。(頁162)

《正義》：王氏引之《經義述聞》：「家大人曰：『參字可訓爲直，故《墨子・經篇》曰：「參，直也。」《論語》「參於前」，謂相直於前也。又俞氏樾《群經平議》又以「參」爲「厽」。《玉篇》曰：「厽，《尚書》以爲參字。」蓋《西伯　黎篇》「乃罪多參在上」，古字作「厽」。《說文・厽部》：「厽，參坺土爲牆壁，象形。」《尚書》、《論語》並作當「厽」，參之言絫也，言見其積絫於前也，其說亦有理。(頁616)

按：《集解》釋「參於前」爲參然在目前，邢《疏》從之，此解義甚不可通；皇《疏》釋爲森，言森森然滿亙於己前也，《釋文》：「參，所金反。」說文：「森」字注，讀若「曾參之參。」是「參」、「森」音同，然經典「參」無訓「森」之例，此說亦不可從；《集注》釋爲相參於前，意如參與、參加之意，其解可從，《中庸》：「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」此「參」正是與天地相參之參；而《正義》二解大同小異，義亦可通。〔註11〕

惡徼以爲知者。(〈陽貨〉)

《集解》：孔安國曰：「徼，抄也，抄人之意以爲己有。」

《集注》：徼，伺察也。(頁182)

《正義》：《釋文》：「徼，鄭本作絞，古卯反。」《中論・覈辨篇》：「孔子曰：『小人毀訾以爲辨，絞急以爲智，不遜以爲勇。』斯乃聖人所惡。」《中論》此文，誤以此節爲夫子語。「毀訾以爲辨」，即「訐以爲直」之義。絞急，與鄭本作「絞」字

〔註10〕同註1所引書，頁138～139。

〔註11〕同註1所引書，頁146。

同。(頁 708)

按:《集解》釋「徼」爲抄,皇《疏》、邢《疏》從之,言抄人之意以爲己有。《說文》:「徼,循也。循,順行也。」《漢書》言中尉徼循京師,引申爲凡遮取之義,故此解訓「徼」爲抄。又,《說文》:「鈔,叉取也。」無「抄」字。《一切經音義》二引字書:「抄,掠也。」又引通俗文,「遮取謂之抄掠。」《音義》又云:「古文抄剿二形。」〈曲禮〉又有:「毋剿說」,注:「剿猶擥也,謂取人之說以爲己說。」故知《集解》之釋爲可取。《集注》釋爲伺察,日人竹添光鴻《論語會箋》云:「惡徼以爲知者,徼者不逆詐之逆同義,徼擊之徼,亦言迎敵而遮之,故《集注》訓伺察。」伺察之意,亦可取。《正義》釋爲絞急者,謂於事急迫,自炫其能,以爲知也,亦言之成理。

丈人曰:「四體不動,五穀不分,孰爲夫子?」(〈微子〉)

《集解》:包咸曰:「丈人云不勤勞四體,不分殖五穀,誰爲夫子而索之邪?」

《集注》:分,辨也。五穀不分,猶言不辨菽麥爾,責其不事農業而從師遠游也。(頁 185)

《正義》:宋氏翔鳳《發微》云:「〈王制〉:『百畝之分。』鄭《注》:『分或爲糞。』此『五穀不分』,當讀如『〈草人〉糞種』之糞,必先糞種而後五穀可治。」俞氏樾《平議》略同,於義亦通。又:朱氏彬《經傳考證》:「宋呂本中《紫薇雜說》曰:『四體不勤二語,荷蓧丈人自謂。』其說得之。」(頁 724)

按:《集解》釋「四體不動,五穀不分」爲丈人責子路手足不勤勞,五穀不種殖。皇《疏》、邢《疏》皆從此說,《集注》則釋爲丈人責子路手足不勤勞,五穀不分辨,若以丈人之折節孔門之人,則以上二說皆有可能;《正義》之解,「四體不動,五穀不分」則是丈人自言,又解「分」爲糞,指施肥於田,種植五穀之事。本章下文云:「(丈人)止子路宿,殺雞爲黍而食之,見其二子焉」,可見丈人對子路亦甚禮遇,故以此語爲丈人自言,而非責孔門之語,其說亦通。〔註 12〕

子曰:「師摯之始,〈關雎〉之亂,洋洋乎盈耳哉!」(〈泰伯〉)

《集解》:周道衰微,鄭、衛之音作,正樂廢而失節,魯太師摯識〈關雎〉之聲,而首理其亂,洋洋盈耳,聽而美之。

《正義》:先從叔丹徒君《駢枝》曰:「始者,樂之始;亂者,樂之終。《樂記》曰:『始奏以文,復亂以武。』又曰:『再始以著往,復亂以飭歸。』皆以始亂對舉,

---

〔註 12〕同註 1 所引書,頁 166。

其義可見。凡樂之大節，有歌有笙，有閒有合，是為一成。始於升歌，終於合樂。是故升歌謂之始，合樂謂之亂。《周禮・太師職》：『大祭祀，帥瞽登歌。』《儀禮》〈燕〉及〈大射〉皆太師升歌，摯為太師，是以云『師摯之始』也。合樂，〈周南〉〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉，〈召南〉〈鵲巢〉、〈采蘩〉、〈采蘋〉，凡六篇。而謂之〈關雎〉之亂者，舉上以該下，猶言〈文王〉之三，〈鹿鳴〉之三云爾。升歌言人，合樂言詩，互相備也。洋洋盈耳，總歎之也。自始至終，咸得其條理，而後聲之美盛可見。言始亂，則笙、閒在其中矣。孔子反魯正樂，其效如此。」謹案：凌氏廷堪《禮經釋例》、程氏廷祚《論語說》並略同。（頁 305）

按：皇、邢《疏》皆宗《集解》，但其釋之過略，《正義》之解較詳盡。

樊遲請學稼。子曰：吾不如老農。（〈子路〉）

皇《疏》：孔子言我門唯有先王之典籍，非耕稼之所，汝若欲學稼，當就農夫之老者學之，故云：吾不如老農。（頁 448）

邢《疏》：孔子恐其不學禮儀，而學稼種，故拒之。（頁 116 上）

《正義》：當春秋時，世卿持祿，廢選舉之務，賢者多不在位，無所得祿，故樊遲請夫子學稼、學圃，蓋諷子以隱也。……古者四民各有恒業，非可見異而遷。若士之為學，則由成己以及成物，「己欲立而立人，己欲達而達人」。但當志於大人之事，而行義達道，以禮、義、信自治其身，而民亦嚮化而至，安用此學稼、圃之事，徒潔身而廢義哉！（頁 524）

按：皇、邢皆泛說，《正義》則就時弊解之。

子謂衛公子荊，「善居室。始有，曰：『苟合矣。』少有，曰：『苟完矣。』富有，曰：『苟美矣。』」（〈子路〉）

皇《疏》：居家能治，不為奢侈，故曰善居室。……子荊初有財帛，不敢言己財力所招，但云苟且遇合而已。……既果勝於前始有，但云得苟且自全而已，不敢言欲為久富貴也。……富有謂家道遂大富時也，亦云苟且為美，是性之所欲，故云苟美矣。（頁 453）

《集注》：苟，聊且粗略之意。言其循序而有節，不以欲速盡美累其心。（頁 143）

《正義》：公子荊仕衛得祿，終致富有。「苟」者，誠也，信也。「合」者，言己合禮，不以儉為嫌也。「完」者，器用完備也。「美」者，盡飾也。公子荊處衛富庶之時，知國奢當示之以儉，又深習驕盈之戒，故言「苟合」、「苟完」、「苟美」。言其意已足，無所復歉也。（頁 528）

按：皇《疏》、《集注》皆釋「苟」爲苟且，言子荊雖有美居室，然不敢過於炫耀，故云苟且遇合。《正義》則釋「苟」爲誠、信，意爲居室誠已合禮、完備且美飾，其意已足，無所復歉。此解亦可取。

子路問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」(〈子路〉)

《集注》：胡氏曰：「切切，懇到也。偲偲，詳勉也。怡怡，和悅也。皆子路所不及，故告之。又恐其混於所施，則兄弟有賊恩之禍，朋友有善柔之損，故又別而言之。」(頁 148)

《正義》：「切切偲偲，怡怡如也，可謂士矣。」夫子語止此，當時皆習見語，故夫子總言之。記者恐人不明，故釋之曰：「朋友切切偲偲，兄弟怡怡。」所謂「七十子之大義也」。……「偲」與「怡」音義略同。案：孟子言父子「不責善」，「責善，朋友之道也。父子責善，賊恩之大者。」合夫子此語觀之，是兄弟亦不可責善。(頁 549)

按：程樹德《論語集釋》於此條曰：「劉氏之說是也。觀此益知《集注》胡說之謬。」(頁 942) 劉氏說甚有可取。

陳亢退而喜曰：「問一得三，聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。」(〈季氏〉)

皇《疏》：君子不獨親子，故相疏遠。……范寧曰：孟子曰君子不教子何也，勢不行也，教子必以正，以正不行，繼之以忿，則反夷矣，父子相夷惡也。(頁 593)

《集注》：尹氏曰：孔子之教其子，無異於門人，故陳亢以爲遠其子。(頁 174)

《正義》：「遠其子」者，司馬光《家範》引此文說云：「遠者，非疏遠之謂也，謂其進見有時，接遇有禮，不朝夕嘻嘻相褻狎也。」案：古者命士以上，父子皆異宮，所以別嫌疑，厚尊敬也。一過庭須臾之頃，而學詩學禮，教以義方，所謂「家人有嚴君」者，是之謂遠。(頁 669)

按：「遠其子」，皇《疏》以君子不獨其子，故相疏遠，《集注》云君子教其子，無異於門人，故曰「遠」，意與皇《疏》相近。《正義》則以爲「遠」者，乃因父子之間厚於尊敬，無輕昵褻狎之舉，其意亦可備參考。

子曰：「小子何莫學乎詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」(〈陽貨〉)

《正義》曰：學詩可以事父事君者，荀子言「詩故而不切，其依違諷諫，不指切事情，故言者無罪，聞者足戒。」《詩序》言：「正得失，動天地，感鬼神，莫近於

《詩》。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」明詩教有益，故學之可事父事君也。焦氏循《毛詩補疏．序》:「夫《詩》溫柔敦厚者也。不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人而務感人。自理道之說起，人各挾其是非以逞其血氣，激濁揚清，本非謬戾，而言不本於情性，則聽者厭倦。至於傾軋之不已，而忿毒之相尋，以同爲黨，即以比爲爭。甚而假宮闈廟祀儲貳之名，動輒千百人哭於朝門，自鳴忠孝，以激其君之怒，害及其身，禍於其國，全失乎所以事君父之道。余讀《明史》，每歎《詩》教之亡，莫此爲甚。」（頁 689）
按：此《正義》引焦循說，言詩教之影響，語甚深切。

附錄五：《論語正義》疏義不當之例

《正義》中疏義不當之例尚有：

詩三百，一言以蔽之，曰：「詩無邪」。(〈爲政〉)

《集解》：包曰：「蔽，猶當也。」

《正義》：鄭《注》云：「蔽，塞也。」「塞」、「當」義同。《廣雅・釋詁》：「蔽，障也。」(頁 40)

按：《正義》以「塞」、「障」詁「蔽」字，其義難以了解。潘維城《論語古注集箋》：「《過庭錄》曰：《詩》以道情，而人情易流，故當以正義壅塞之也。」劉氏豈同此義？然《論語》此章「之」字，自指《詩三百篇》言，非謂人情也。宋翔鳳《過庭錄》之說，亦扞格難通。按《呂氏春秋・當染篇》「功名蔽天地」，高誘注：「蔽，猶極也。」「極」、「盡」義同。此章「蔽」字義當爲「盡」，「一言以蔽之」，猶云一言以盡之耳。〔註 1〕

我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。(〈公冶長〉)

《集解》：馬曰：「加，陵也。」

《正義》：《左》襄十三年《傳》：「君子稱其功以加小人。」杜注：「加，陵也。」陵者，大阜有臨下之象。下篇云「己所不欲，勿施於人」，「施」、「加」同義。(頁 183)

按：朱熹《集注》：「子貢言我所不欲人加於我之事，我亦不欲以此加之於人。此仁者之事，不待勉強，故夫子以爲非子貢所及。」下引程子之說，亦以「己所不欲，勿施於人」解之，與馬注異義。《正義》乃本之以釋馬注，殊非其旨。按馬注「加，陵也。」日本津藩縮臨古卷子本、正平本《集解》並作「凌」字。「陵」與「凌」通，《楚辭・國殤》：「凌余陣兮躐余行」，王逸注：「凌，犯也。」《玄應音義》卷二十四引《倉頡篇》：「凌，侵犯也。」《左傳》隱公三年「少陵長」，孔：「陵，謂加尚之。」石碏以「少陵長」與「小加大並爲六逆，即「加」、「陵」同義之證。又，《老子》「抗兵相加」，即舉兵相犯也；《國語・魯語》：「今無故而加」，即無故而違犯舊典，並「加」字有侵犯違犯義之例也。《論語》此文，子貢言：我不欲人之加陵於我，我亦欲無陵犯於人。夫子以爲「非爾所及」者，孔注：「非爾所及，言不能止人使不加非義於己也。」蓋欲己之行事皆得中行，無違於人，其事至難；

〔註 1〕此條見陳鴻森著，《劉氏論語正義參正》，頁 4。

欲人皆不加己，此尤非正身直行即可為功，其事益難。況〈憲問篇〉載「子貢方人」，則不能與物無忤，故子微諷之曰：「非爾所及」。此其義也。《正義》以「施」訓「加」，非馬融本旨。又，《正義》下文引段玉裁、沈濤之說，據《說文》：「加，語相增加也。」解為「飾辭毀人」，此別一義（黃式三《論語後案》亦襲用此說），然不如馬注以「陵犯」解之，義為深切也。〔註2〕

民可使由之，不可使知之。（〈泰伯〉）

《正義》：凌氏鳴喈《論語解義》以此章承上章《詩》禮樂言，謂「《詩》禮樂可使民由之，不可使知之」，其說是也。愚謂上章是夫子教弟子之法，此「民」亦指弟子。〈孔子世家〉言：「孔子以《詩》《書》禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。」身通六藝，則能興、能立、能成者也。其能興、能立、能成，是由夫子教之，故《大戴禮》言其事云「說之以義而視諸體」也。此則可使知之者也。自七十二人之外，凡未能通六藝者，夫子亦以《詩》《書》禮樂教之，則此所謂「民可使由之，不可使知之」之民也。（頁299）

按：程樹德《論語集釋》評曰：「此說以民指弟子，終覺未安。愚謂《孟子・盡心篇》：『孟子曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」』眾謂庸凡之眾，即此所謂民也，可謂此章確詁。紛紛異說，俱可不必。」（頁532）

司馬牛問君子。子曰：君子不憂不懼。（〈子路〉）

《集解》：牛兄桓魋將為亂，牛自宋來學，常憂懼，故孔子解之。

《正義》：夫桓魋謀亂，有覆宗絕世之禍，牛之為弟，豈得漠然無動於心？《孟子》謂「越人關弓射我，我談笑而道之；其兄關弓而射我，則己垂涕而道之。」如此乃為親親，乃為仁。今牛因兄為亂，常致憂懼，乃人倫之愛，人情所萬不能已者，而夫子解以「不憂不懼」，是教牛以待越人者待兄也。悖義傷教，遠失此經之旨。云「自宋來學」者，據桓魋未作亂，司馬牛來學於夫子時也。（頁487）

按：《集解》以此章為桓魋作亂時所言，皇、邢、朱皆宗此說；《正義》則認為桓魋作亂，夫子猶教司馬牛以不憂不懼，是悖義傷教之事，因此此章當為桓魋未作亂時所作。程樹德《論語集釋》評曰：「劉氏之說非也。不憂不懼，即孟子所謂不動心。蓋待兄關切是一事，不動心又是一事，各不相蒙。內典以憂即煩惱，為惡心所之一，無論何時，均不應有。蓋樂雖未必為善，而憂則無不為惡者，孔子所以言「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」也。（頁828）

〔註2〕同註1所引書，頁8。

必也正名乎？（〈子路〉）

《集解》：馬融曰：「正百事之名。」

皇《疏》：鄭《注》云：「正名，謂正書字也，古者曰名，今世曰字。《禮記》曰：「『百名已上，則書之於策。』孔子見時教不行，故欲正其文字之誤。」（頁447）

《集注》：是時出公不父其父，而禰其祖，名實紊矣，故孔子以正名為先。謝氏曰：「正名雖為衛君而言，然為政之道，皆當以此為先。」（頁142）

《正義》：正名者何，正世子之名也。（頁517）

按：《論語》之言及名者，除本章三用外，尚有〈子罕篇〉達巷黨人評孔子之語：「大哉孔子！博學而無所成名。」餘則為孔子之言論，〈里仁篇〉：「君子去仁，惡乎成名？」〈衛靈公篇〉：「君子疾沒世而名不稱焉。」此二「名」解為聲名。〈泰伯篇〉：「大哉堯之為君也，……民無能名焉。」之「名」乃功業與道德之稱。〈陽貨篇〉：「多識於鳥獸草木之名」之「名」為動植物的名稱。可見孔子所謂之「名」，包羅甚廣，故可解正百事之名，《集注》釋為「正祖禰之名」，毛奇齡《論語稽求篇》評其失曰：「天下有一定之名，祖孫父子是也，有不定之名而仍一定者，高曾祖禰是也，……假如入考廟而為卑者，則卑亦名禰，……入考廟而名尊者，則尊亦名禰，……廟有定名，雖欲正之以世次之名，而有不可也。乃以不定之名覈之以一定之名，兩名仍有定，世信以為孫既禰祖，即稱祖為父也哉？」故知此種解釋過狹隘，而《正義》亦同，此以為正世子之名，解之褊狹也。

君子固窮，小人窮斯濫矣。（〈衛靈公〉）

《集解》：君子固亦有窮時。

《集注》：程子曰：「固窮者，固守其窮，亦通。」（頁161）

《正義》：固窮者，言窮當固守也。《尸子》曰：「守道固窮，則輕王公。」（頁611）

按：《正義》宗程子之說，以「固窮」為固守其窮，然下文言「小人窮斯濫矣」，意為君子小人處世方法相反，指君子遇困窮，則能守正不阿，若解為固守其窮，則窮為本有，未能與下文相應，竹添光鴻《論語會箋》亦評之曰：「程子曰：『固守其窮』此說非也。……答以君子以窮為平常，不足為怪，此正與慍見之言相針對也。……況此窮原是近取之，非由來有此窮也，何謂之守乎？」故此解仍以《集解》為佳。



參考書目

一、經　部

1. 《論語集解義疏》，（魏）何晏注、（梁）皇侃疏（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》本）。
2. 《論語集解義疏》，（梁）皇侃疏（臺北：廣文書局，1991年9月再版）。
3. 《論語注疏》，（魏）何晏集解，（宋）邢昺疏（臺北：藝文印書館，1989年1月，《十三經注疏本》）。
4. 《四書章句集注》，（宋）朱熹著（臺北：長安出版社，1990年2月）。
5. 《論語師法表》，（清）宋翔鳳著（臺北：藝文印書館，1966年，《無求備齋論語集成》本）。
6. 《論語正義》，（清）劉寶楠著，高流水點校（北京：中華書局，1990年3月）。
7. 《論語正義》，（清）劉寶楠著，高流水點校（臺北：文史哲出版社，1990年11月）。
8. 《論語正義》，（清）劉寶楠著（臺北：世界書局，1992年4月8版）。
9. 《論語集注補正述疏》，（清）簡朝亮著（臺北：鼎文書局，1972年5月）。
10. 《論語古注集箋》，（清）潘維城著（臺北：鼎文書局，1973年5月）。
11. 《論語集釋》，楊樹達著（臺北：鼎文書局，1973年5月）。
12. 《論語疏證》，楊樹達著（臺北：鼎文書局，1973年5月）。
13. 《論語集釋》，程樹德著，程俊英、蔣見元點校（北京：中華書局，1990年8月）。
14. 《四書五經要旨》，盧元駿著（臺北：三民書局，1972年9月）。
15. 《論語會箋》，（日本）竹添光鴻會箋（臺北：廣文書局，1961年11月）。
16. 《論語臆解》，陳大齊著（臺北：臺灣商務印書館，1968年3月）。
17. 《民國六十年以來臺灣地區論語著述目錄》（漢學論文集第二集——論語專輯），黃漢昌著（臺北：文史哲出版社，1983年12月）。

18. 《論語集解、皇疏、邢疏、集注、正義諸家異解辨正》，陳如勳著（臺北：文津出版社，1986年2月）。
19. 《近四十年來孔子研究論文選編》，中國孔子基金學會學術委員會編（濟南：齊魯書社，1987年7月）。
20. 《論語宋邢昺疏研究》，蔡娟穎著（臺北：國立臺灣大學國文研究所碩士論文，1990年6月）。
21. 《歷代論語著述綜錄》，王鵬凱著（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1989年6月）。
22. 《清代論語學》，張清泉著（臺中：私立逢甲大學中國文學研究所碩士論文，1992年6月）。
23. 《經典釋文序錄疏證》，（唐）陸德明著、吳承仕疏證（臺北：新文豐出版公司，1975年）。
24. 《漢學師承記》，（清）江藩著（臺北：明文書局，1965年，《清代傳記叢刊》本）。
25. 《漢學商兌》，（清）方東樹著（臺北：廣文書局，1963年元月）。
26. 《經義考》，（清）朱彝尊著（臺北：臺灣商務印書館，1984年，影印文淵閣《四庫全書》本）。
27. 《中國經學史》，馬宗霍著（臺北：臺灣商務印書館，1986年2月7版）。
28. 《禮學新探》，高明著（香港：集成圖書公司，1963年1月）。
29. 《清初的群經辨僞學》，林師慶彰著（臺北：文津出版社，1990年3月）。
30. 《中國經學史論文選集》（下冊），林師慶彰編（臺北：文史哲出版社，1993年3月）。
31. 《清代學術史研究》，胡楚生著（臺北：臺灣學生書局，1988年2月）。
32. 《孔子——周秦漢晉文獻集》，姜義華、張榮華、吳根梁編（上海：復旦大學出版社，1990年7月）。
33. 《唐寫本鄭氏注及其研究》，王素編（北京：文物出版社，1991年11月）。
34. 《清初學術論文集》，詹海雲著（臺北：文津出版社，1992年3月）。
35. 《今存南北朝經學遺籍考》，簡博賢著（臺北：黎明文化事業公司，1975年2月）。
36. 《顧炎武經學之研究》，孫劍秋著（臺北：中國學術著作獎助委員會，1992年7月）。

二、史　部

1. 《漢書》，（漢）班固著（臺北：鼎文書局，1983年12月2版）。
2. 《前漢書藝文志》，（漢）班固著（北京：中華書局，1985年，《叢書集成新編》本）。
3. 《新唐書》，（宋）歐陽修著（臺北：鼎文書局，1983年12月2版）。

4. 《宋史》，（元）脫克脫著（臺北：鼎文書局，1983 年 12 月 2 版）。
5. 《遼史》，（元）脫克脫著（臺北：鼎文書局，1983 年 12 月 2 版）。
6. 《四庫全書總目提要》，（清）紀昀等著（石家莊：河北人民出版社，2000 年 3 月）。
7. 《續修四庫全書提要》，不題編者（臺北：臺灣商務印書館，1972 年 3 月）。
8. 《明史》，（清）張廷玉著（臺北：鼎文書局，1983 年 12 月 2 版）。
9. 《十七史商榷》，（清）王鳴盛著（臺北：大化書局，1984 年 5 月再版）。
10. 《文史通義》，（清）章學誠著（臺北：鼎文書局，1977 年 3 月）。
11. 《清儒學案小傳》，（清）徐世昌著，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
12. 《清代樸學大師列傳》，（清）支偉成著，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
13. 《清史稿列傳》，（清）趙爾歧著，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
14. 《清史列傳》，（清）國史館原編，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
15. 《碑傳集》，（清）錢儀徵輯，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
16. 《碑傳集三編》，汪兆鏞輯，周駿富編（臺北：明文出版社，1985 年，《清代傳記叢刊》本）。
17. 《清劉楚楨先生寶楠年譜》，劉文興編（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 6 月）。
18. 《清代通史》，蕭一山著（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 2 月）。
19. 《清乾嘉時代之史學與史家》，杜維運著（臺北：臺灣學生書局，1989 年 4 月）。
20. 《孔子傳》，曲春禮著（濟南：山東友誼出版社，1990 年 6 月）。
21. 《孔子評傳》，匡亞明著（南京：南京大學出版社，1990 年 12 月）。
22. 《魯國文化與孔子》，劉振佳著（濟南：山東友誼出版社，1993 年 5 月）。

三、子　部

1. 《重編宋元學案》，（清）黃宗羲著，全祖望補修，國立編譯館編（臺北：正中書局，1987 年）。
2. 《明儒學案》，（清）黃宗羲著（臺北：里仁書局，1987 年 4 月）。
3. 《清儒學案》，（清）徐世昌著（北京：中國書店，1990 年）。
4. 《十駕齋養新錄》，（清）錢大昕著（臺北：藝文印書館，1965 年 10 月，《皇清經解》本）。
5. 《校禮堂文集》，（清）凌廷堪著（臺北：藝文印書館，1965 年 10 月）。

6. 《孟子字義疏證》，(清) 戴震著（臺北：臺灣商務印書館，1968 年 3 月）。
7. 《荀子集解》，(清) 王先謙集解（臺北：藝文印書館，1988 年 6 月 5 版）。
8. 《戴東原的哲學》，胡適著（臺北：臺灣商務印書館，1975 年 10 月臺 4 版）。
9. 《清代揚州學記》，張舜徽著（上海：上海人民出版社，1962 年 10 月）。
10. 《揚州派研究》，揚州師院學報編輯部古籍整理研究室編（江蘇：揚州師院，1987 年 11 月）。
11. 《揚州學派新論》，趙航著（江蘇：江蘇文藝出版社，1991 年 11 月）。
12. 《清代學術概論》，梁啓超著（臺北：臺灣商務印書館，1965 年 2 月，《萬有文庫薈要》本）。
13. 《中國近三百年學術史》，梁啓超著（臺北：華正出版社，1989 年 8 月）。
14. 《中國近三百年學術史》，錢穆著（臺北：臺灣商務印書館，1990 年 10 月臺 10 版）。
15. 《清儒學案叢書》，中央文物供應社編（臺北：編者自印，1955 年 3 月）。
16. 《清儒學案新編．第一卷》，楊向奎著（濟南：齊魯書社，1985 年 2 月）。
17. 《中國哲學十九講》，牟宗三著（臺北：臺灣學生書局，1989 年 2 月 3 版）。
18. 《中國人性論史．先秦篇》，徐復觀著（臺中：私立東海大學，1963 年 4 月）。
19. 《中國哲學原論．原性篇》，唐君毅著（臺北：臺灣學生書局，1989 年 11 月）。
20. 《中國思想傳統的現代詮釋》，余英時著（臺北：聯經出版事業公司，1989 年 2 月 3 版）。
21. 《論語義理疏解》，王邦雄等著（臺北：鵝湖出版社，1989 年 6 月 4 版）。
22. 《知識與價值——和諧、眞理與正義的探索》，成中英著（臺北：聯經出版事業公司，1989 年 10 月 2 次印行）。
23. 《儒家思想新論——創造性轉換的自我》，杜維明著，曹幼華、單丁譯（江蘇：人民出版社，1991 年 7 月）。
24. 《清代思想史》，陸寶千著（臺北：廣文書局，1983 年 9 月）。
25. 《中庸義理疏解》，楊祖漢著（臺北：鵝湖出版社，1986 年 6 月）。
26. 《清代學術研討會——思想與文學——論文集》，國立中山大學中國文學系編印（高雄市：國立中山大學中國文學系所，1989 年 1 月）。
27. 《清代哲學》，王茂、蔣國保、余秉頤、陶清等著（合肥：安徽人民出版社，1992 年 1 月）。
28. 《周易經傳象義闡釋》，朱維煥著（臺北：臺灣學生書局，1986 年 5 月）。
29. 《明末清初學術思想研究》，何冠彪著（臺北：臺灣學生書局，1991 年 2 月）。
30. 《中國儒學史》，趙吉惠、郭厚安、趙馥潔、潘策主編（鄭州：中州古籍出版社，1991 年 6 月）。

四、集 部

1. 《晦庵集》，(宋) 朱熹著 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本)。
2. 《象山語錄》，(宋) 陸九淵著 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本)。
3. 《朱子語類》，(宋) 黎靖德編 (臺北：文津出版社，1986 年)
4. 《滹南集》，(金) 王若虛著 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本)。
5. 《滋溪文稿》，(元) 蘇天爵著 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本)。
6. 《道園學古錄》，(元) 虞集著 (臺北：臺灣商務印書館，1968 年 12 月)。
7. 《清容居士集》，(元) 袁桷著 (臺北：臺灣商務印書館，1967 年，《四部叢刊初編・集部》)。
8. 《王陽明文集》，(明) 王陽明著 (臺北：考文出版社，1972 年 5 月 3 版)。
9. 《亭林詩文集》，(清) 顧炎武著 (臺北：臺灣商務印書館，1965 年，《四庫叢刊初編》縮本)。
10. 《日知錄》，(清) 顧炎武著 (臺北：臺灣商務印書館，1983 年，影印文淵閣《四庫全書》本)。
11. 《船山全集》，(清) 王夫之著 (臺北：畢聯出版社，1965 年 9 月)。
12. 《南雷文定》，(清) 黃宗羲著 (臺北：世界書局，1964 年 2 月)。
13. 《戴東原集》，(清) 戴震著 (臺北：臺灣商務印書館，1965 年 2 月)。
14. 《潛研堂文集》，(清) 錢大昕著 (臺北：臺灣商務印書館，1968 年 12 月)。
15. 《雕菰集》，(清) 焦循著 (北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》本)。
16. 《揅經室集》，(清) 阮元著 (臺北：藝文印書館，1965 年 10 月，《皇清經解本》卷 1073)。
17. 《曾文正公詩文集》，(清) 曾國藩著 (臺北：臺灣商務印書館，1970 年 7 月)。
18. 《翁注困學紀聞》，(宋) 王應麟著，(清) 翁元圻注 (臺北：臺灣商務印書館，1968 年 3 月，《國學基本叢書》本)。
19. 《東塾讀書記》，(清) 陳澧著 (臺北：中華書局，1965 年，《四部備要》本)。
20. 《念樓集》，(清) 劉寶楠著 (臺北：文海出版社，1974 年，手稿影印本)。
21. 《丙辰箚記》，(清) 章學誠著 (臺北：新文豐出版公司，1985 年，《叢書集成續編》本)。
22. 《玉函山房輯佚書》，(清) 馬國翰著 (臺北：文海出版社，1967 年 6 月)。
23. 《越縵堂日記》，(清) 李慈銘著 (臺北：文光出版社，1963 年)。
24. 《清人文集別錄》，張舜徽著 (臺北：明文出版社，1982 年 2 月)。

25. 《觀堂集林》,(清) 王國維著 (臺北:世界書局,1961 年 3 月)。
26. 《劉申叔先生遺書》,劉師培著 (臺北:華世出版社,1975 年 8 月)。

五、期刊部份

1. 〈論語子夏曰「賢賢易色」解〉,趙金海著,《大陸雜誌》,19 卷 3 期,1959 年 8 月。
2. 〈論語古文今文疏證〉,鄭毅庵著,《孔孟學報》,3 期,1962 年 4 月。
3. 〈論語先進篇「先進於禮樂」章研究〉,程發軔等著,《孔孟月刊》,3 卷 2 期,1964 年 10 月。
4. 〈論語顏淵篇克己復禮章〉,熊公哲等著,《孔孟月刊》,8 卷 5 期,1970 年 1 月。
5. 〈論語釋名〉,李紹户著,《建設》,19 卷 4 期,1970 年 9 月。
6. 〈皇侃論語義疏的性質和形式〉,戴君仁著,〈國立中央圖書館館刊〉,新三卷,第 3、4 期,1970 年 10 月。
7. 〈論語源流考〉,朱建獻著,《孔孟月刊》,第 12 卷第 4 期,1973 年 12 月。
8. 〈群經的新章句和新集注〉,百閔著,《國魂》,346 期,1974 年 9 月。
9. 〈評論語皇侃義疏之得失〉,董季棠著,《孔孟學報》,第 28、29 期,1974 年 9 月,1975 年 4 月。
10. 〈劉寶楠論語正義評述〉,李紹户著,《建設》,22 卷 4、5 期,1975 年 9 月、10 月。
11. 〈翟灝論語考異與阮元校勘記〉,李紹户著,《建設》,25 卷 1 期,1976 年 6 月。
12. 〈論語之編纂及其篇章眞僞略考〉,張學波著,《孔孟月刊》,16 卷 11 期,1978 年 7 月。
13. 〈賢賢易色章解〉,龔樂群著,《孔孟月刊》,19 卷 9 期,1981 年 5 月。
14. 〈論語要義——論仁〉,王宜文著,《孔孟月刊》,20 卷 5 期,1982 年 1 月。
15. 〈清初學風與乾嘉考據之學〉,張火慶著,《中華文化復興月刊》,15 卷 6 期,1982 年 6 月。
16. 〈試論「論語」裡的利命仁〉,鄭力爲著,《鵝湖》,10 卷 1 期 (總 109),1984 年 7 月。
17. 〈論語中孔子所言「仁」之涵義〉,鄭月梅著,《孔孟月刊》,23 期 9 卷 (總 273),1985 年 5 月。
18. 〈從清初的反理學思潮看乾嘉學派的形成〉,陳祖武著,《清史論叢》,第 6 輯,1985 年 6 月。
19. 〈劉寶楠論語正義之特性:有關宋、清朱劉論語注釋疑辨〉,封恆著,《藝術學報》,第 40 期,1986 年 10 月。
20. 〈道光咸豐年間的經世實學〉,馮天瑜著,《歷史研究》,1987 年第 4 期 (總第 188 期),1987 年 8 月。

21. 〈清代考據家的義理之學〉，高正著，《文獻》，1987 年第 4 期（總第 34 期），1987 年 10 月。
22. 〈清嘉道時期學術潮流述論〉，喻大華著，《遼寧師範大學學報》（《社會科學版》），1988 年第 6 期（總第 63 期），1988 年 11 月。
23. 〈道光年間的學術流派〉，劉繼德著，《寧夏大學學報》（《社會科學版》），1989 年第 3 期（總第 4 期），1989 年 6 月。
24. 〈中國經學的近代行程〉，朱維錚著，《復旦學報》（《社會科學版》），1989 年第 4 期，1989 年 7 月。
25. 〈試論論語的結集與版本變遷諸問題〉，王鐵著，《孔子研究》，1989 年第 3 期（總 15 期），1989 年 9 月。
26. 〈論道光朝經世思潮的不同流派〉，汪林茂著，《學術研究》，1989 年第 5 期（總第 96 期），1989 年 10 月。
27. 〈論清代學術的基本特徵〉，王保頂著，《社會科學輯刊》，1990 年第 5 期（總第 70 期），1990 年 9 月。
28. 〈論語源流再考察〉，郭沂著，《孔子研究》，1990 年第 4 期（總第 20 期），1990 年 12 月。
29. 〈論乾嘉學派的學術成就與歷史局限〉，王俊義著，《社會科學輯刊》，1991 年第 2 期（總第 73 期），1991 年 3 月。
30. 〈乾嘉學術成因新探〉，漆永祥著，《西北師大學報》（《社會科學版》），1991 年第 2 期（總第 96 期），1991 年 3 月。
31. 〈近代經世思潮的演變〉，陳振江著，《歷史研究》，1991 年第 3 期（總第 211 期），1991 年 6 月。
32. 〈應該給清代「樸學」以正當的評價〉，許文炎著，《新疆大學學報》（《哲學社會科學版》），1991 年第 3 期（總第 63 期），1991 年 9 月。
33. 〈論方東樹的漢學商兌〉，徐洪興著，《明清史》，1992 年 2 期，1992 年。
34. 〈關於乾嘉學派歷史貢獻之我見〉，王冬芳著，《安徽史學》，1992 年第 3 期，1992 年。
35. 〈讀劉寶楠的論語正義〉，楊向奎著，《孔子誕辰 2450 周年紀念與學術討論會論文集》（下），頁 2076～2096（上海：上海三聯書店，1992 年 5 月）。
36. 〈評價乾嘉學派應消除歷史成見〉，王俊義著，《社會科學戰線》，1992 年第 3 期（總第 59 期），1992 年 7 月。
37. 〈乾嘉考據學流派辨析——「吳派」「皖派」說質疑〉，暴鴻昌著，《史學集刊》，1992 年第 3 期（總第 48 期），1992 年 8 月。
38. 〈論語「三歸」另解〉，李衡眉著，《孔子研究》，1992 年第 3 期（總第 27 期），1992 年 9 月。
39. 〈儒家文化的變異和轉向——近代經學述要〉，天祥著，《孔子研究》，1992 年第

4 期（總第 28 期），1992 年 12 月。

40. 〈《論語集注》引鄭玄注辨證〉，何亞南著，《文教資料》，1993 年第 6 期（總第 204 期），1992 年 12 月。

41. 〈劉氏論語正義成書考〉，陳鴻森著，《清代經學國際研討會論文》，1992 年 12 月。

42. 〈「實學」概念的檢討〉，林慶彰著，《中國文哲研究通訊》，第 2 卷第 4 期，1992 年 12 月。

43. 〈劉氏論語正義參正〉，陳鴻森著，《王叔岷先生八十壽慶論文集》，（臺北：大安出版社，1993 年 10 月），頁 505～534。。

44. 〈江南儒士群體的歷史變動〉，周學軍著，《明清史》，1993 年 4 期。

45. 〈易傳中的天人關係〉，傅佩榮著，《中華易學》，5 卷 11 期（總號 59），1985 年 1 月。

46. 〈從中庸易傳看儒學的發展〉，李正治著，《孔孟月刊》，25 卷 8 期（總 296），1987 年 4 月。

47. 〈易傳繫辭中「一陰一陽之謂道」的研究〉，周景勳著，《哲學論叢》，23 期，1987 年 7 月。

48. 〈「易傳」關於天人之際的論述〉，戴璉璋著，《鵝湖》，15 卷 8 期（總 176），1990 年 2 月。

49. 〈論王夫之關於人的本質學說〉，王澤應著，《中國文化月刊》，124 期，1990 年 2 月。

50. 〈周易繫辭傳與論語中庸思想之通貫〉，王新華著，《中華易學》，11 卷 1 期（總 121），1990 年 3 月。

51. 〈戴震世界圖式的建構——天道論〉（一），張立文著，《孔孟月刊》，29 卷 10 期（總 346），1991 年 5 月。

52. 〈戴震世界圖式的建構——天道論〉（二），張立文著，《孔孟月刊》，29 卷 10 期（總 346），1991 年 5 月。

53. 〈戴震世界圖式的建構——天道論〉（三），張立文著，《孔孟月刊》，29 卷 10 期（總 346），1991 年 5 月。

54. 〈戴震世界圖式的建構——天道論〉（四），張立文著，《孔孟月刊》，29 卷 10 期（總 346），1991 年 5 月。

55. 〈儒家中庸概念的歷史演變〉，葛榮晉著，《哲學與文化》，18 卷 9 期（總號 208），1991 年 9 月。

56. 〈戴震氣化流行的學說及其對傳統氣論的繼承與發展〉，張懷承著，《中國文化月刊》，148 期，1992 年 2 月。

57. 〈戴震義理思想的基礎及其推展〉，張壽安著，《漢學研究》，10 卷 1 期（總 19），1992 年 6 月。